MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

7. Jahrgang 1956 Nummer 1

Der Zeitrhythmus in der religiösen Überlieferung des Abendlandes

Von Joseph Pascher, München

Der Zeitrhythmus, in den das Leben des abendländischen Menschen eingespannt ist, ist eine Ordnung der Natur, die aus uralter religiöser Überlieferung stammt und auch im 20. Jh. den Schimmer des Heiligen nicht ganz verloren hat. An diesem heiligen Rhythmus des Lebens rüttelt die technische Zivilisation, die den Menschen immer unabhängiger von der Natur macht. Zwar ist die Überwindung der Natur ein faszinierender Vorgang. Aber er stimmt nachdenklich und läßt die Frage entstehen, ob es eine wirkliche Freiheit ist, zu der wir befreit werden, und ob es uns nicht zum Unheil wird, wenn uns die Technik unabhängig von der Natur macht.

Diese schicksalsschwere Frage soll nun hier nicht beantwortet werden. Die Darstellung hat ein bescheideneres Ziel. Sie will nur das Bild des Zeitrhythmus in der religiösen Überlieferung des Abendlandes entwerfen und zeigen, wie auch hier die Zersetzung an der Arbeit ist.

I. Der Zeitrhythmus als Struktur abendländischer Frömmigkeit

Für den Menschen primitiver Kultur lag es wohl zunächst am Zwang der Natur, daß er sein Leben nach Tagen und Jahren ordnete. Aber er sah den Zwang quasi-religiös. Die Einordnung war eine psychologisch-religiöse Antwort auf den tiefen Eindruck, den die Natur auf das Gemüt bewirkte. Das zeigt besonders die Tatsache, daß der Mensch sich fast noch stärker an den Wechsel des Mondes als an den Lauf der Sonne anschloß. Der Mond konnte doch einen zwingenden Einfluß kaum haben. Sonne, Mond und Sterne wurden vergöttlicht, und vergöttlicht bestimmten sie als kosmisches Gesetz die Ordnung des irdischen Lebens. Ein merkwürdiger Absenker ist es, wenn sich noch der aufgeklärte Mensch unseres Jahrhunderts in der Gewalt der Sternbilder glaubt.

Ist es der religiöse Glanz von Sonne, Mond und Sternen, der den Lebensrhythmus bestimmt, so muß sein Einfluß vor allem und zunächst bei den religiösen Bräuchen erwartet werden. Sie zuerst fügen sich denn auch in eine solare und lunare Ordnung ein, und sie haben jenen befriedeten befriedenden Gleichklang geschaffen, den wir gegenüber der Zersetzung durch das moderne Leben immer wieder als gesund empfinden.

Wir gehen nunmehr den Ordnungen des religiösen Lebens im einzelnen nach. Dabei unterscheiden wir eine vom Mond bestimmte lunare und eine von der Sonne herkommende solare Rhythmik. Bei der letzteren behandeln wir zugleich die Fruchbarkeitsrhythmik, die zwar nicht einfach mit der Ordnung der Sonne zusammenfällt, aber doch mit ihr verwandt ist.

1. Der lunare Rhythmus

Obwohl die Grundeinheit aller rhythmischen Zeitordnungen, die des Tages, solar ist, hat sich im übrigen die Mondordnung als stärker erwiesen. Das erkennt der Schöpfungspsalm 103, wenn er singt: »Du schufest den Mond, den Zeiten Gesetz zu geben. Die Sonne weiß, wann sie untergeht« (Ps. 103, 19).

a) Die Woche

Was den primitiven Menschen an dem Gestirn der Nacht mit Staunen erfüllt, ist der leuchtende Glanz. Was darum auf den Rhythmus des Lebens wirkt ist nicht zuerst die Periode von 28 bzw. 29 Tagen, die vom ersten Aufscheinen der wachsenden Mondsichel beim Neumond bis zum vollen Verdunkeln vergeht, als vielmehr der Wandel der glänzenden Scheibe mit ihren vier Phasen von den Halb- und Viertelmonden. Weil es nicht auf die ganze Periode ankam, mochte sich im Sonnenjahr ein Monat auf 31 Tage ausdehnen und so seinem Ursprung und dessen Rhythmus untreu werden. Aber die Länge der vier Phasen konnte als Siebentagewoche die Jahrtausende und den Wechsel aller Kalender überdauern. Vergeblich versuchte die französische Revolution die Dekade durchzusetzen, die vielleicht technisch nützlich gewesen wäre. Über der Woche lag der Glanz des Heiligen, den sie in dem ungeheueren von Judentum, Christentum und Mohammedanismus dem Alten Testament verdankt. Es ist der Schöpfungsbericht des Moses und nicht die praktische Nützlichkeit, was die Woche so unantastbar gemacht hat.

Den Wochenzyklus gab es freilich schon vor Moses, ehe der Bericht verfaßt wurde über das Sechstagewerk Gottes und den siebenten Tag, an dem er ruhte. Ob die Woche indisch-iranischen oder sumerisch-babylonischen Ursprungs ist, steht nicht fest. Doch dürfte er in einer Mondreligion daheim sein, wie sie die Heimat Abrahams, Ur in Chaldäa, von den Sumerern her hatte.

Wegen seiner großen Bedeutung für den Gegenstand, weil nichts so wie er den Rhythmus des Abendlandes beeinflußt hat, lohnt der Schöpfungsbericht eine nähere Betrachtung. Drei Züge zeichnen ihn besonders aus: Die erhabene dichterische Kraft, eine gewisse Entmythologisierung altorientalischer Vorstellungen und der soziale Charakter.

In lapidarer Kürze wird die Entstehung der Erde aus chaotischen Anfängen sichtbar gemacht. Die künstlerische Kraft ist dabei so groß, daß man besser von einem Hymnus als von einem Bericht sprechen sollte. Die künstlerische Inspiration, die von hier bis in die Neuzeit hinein ausgestrahlt ist, ist gewaltig. Ähnlich ist ein Zug von Harmonie von hier aus in den abendländischen Lebensrhythmus eingegangen.

In sechs Bildern entsteht vor dem Hörer dieses Hymnus -- nur für den Hörer wirkt er ganz — die Welt in ihrer Ordnung mit Licht und Farbe. Nicht erst

Michelangelo wurde an diesem Lied zu seinen höchsten Schöpfungen entzündet. Schon Ps 103 zeigt sich ergriffen von der machtvollen Dramatik dieses Weltwerdens:

»Du hast die Erde auf ihre Festen gegründet,
In Ewigkeit wankt sie nicht.
Du hast sie mit Urflut bedeckt wie mit einem Kleid,
Bis über die Berge standen die Wasser.
Sie wichen vor deinem Dräuen zurück,
Sie flohen bebend vor deinem Donner.
Nun stiegen die Berge empor, und es fielen die Täler,
Jegliches an den Ort, den Du ihnen zugewiesen.« (Ps 103, 5-8)

Der Psalm spürt auch die Lieblichkeit des alten Hymnus und gibt es in wunderbarer Lyrik wieder:

»Aus Quellen lässest du Bäche fließen,
Zwischen den Bergen eilen sie hin.
Sie bieten Trank den Tieren des Feldes,
Die wilden Esel stillen aus ihnen den Durst.
Die Vögel des Himmels wohnen in ihnen
Und lassen in dem Gezweig ihre Stimme erschallen.
Du bist's, der aus Kammern die Erde benetzt.
Die Erde wird satt von der Frucht deiner Werke.
Gräser heißest du sprossen den Weidetieren,
Dazu Gewächs, das den Menschen dient.
Auf daß er Brot von der Erde gewinne
Und Wein, der des Menschen Herz erfreut.« (Ps 103, 10-15)

Das lunare Zeitschema läßt der Psalm allerdings zurücktreten und damit den Wochenrhythmus, der in die Jahrtausende hineinwirken sollte.

Überaus bedeutsam und geschichtlich merkwürdig ist der klare Theismus des mosaischen Berichtes. Wohl steht er im Licht des Heiligen. Aber in einer Art von Entmythologisierung ist den Geschöpfen jede Form göttlichen Charakters genommen. Auch hier ist der Verfasser beeindruckt von der Herrlichkeit der Welt. Sonne, Mond und Sterne z. B. sind staunenswerte Dinge, aber keine mythischen Wesen. Gott spricht: »Es sollen werden Leuchten am Firmament des Himmels, und sie sollen den Tag und die Nacht scheiden und zu Zeichen dienen und zu Zeiten und Tagen und Jahren.« (1 Mos 1, 14). Die Entmythologisierung ist bewirkt durch einen für den vorderen Orient dieser alten Zeit immer wieder erstaunlichen Eingottglauben des Berichtes. Infolgedessen ist die Woche auch nicht mehr naturmythisch begründet, sondern theistisch im Willen Gottes: »Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten aber ruhen.« (vgl. 2 Mos 20, 10).

Daß dem Verfasser eine mythische Schöpfungsüberlieferung vorlag, die er bewußt in die Sprache des Theismus übersetzte, ist ziemlich deutlich. Dafür zeugen gewisse mythische Rudimente wie z. B. die Bezeichnung für das Urmeer, das im Anfang die Erde bedeckte. Das Chaos, wie es die griechischen Übersetzer nannten, der Abgrund, über dem der lebenweckende Geist schwebte, heißt tehôm im Hebräischen. Das ist aber das gleiche Wort, mit dem der babylonische Schöpfungsmythus die Urschlange bezeichnet, die Feindin der Götter,

die der Held Marduk spaltet, um aus der oberen Hälfte den Himmel, aus der unteren die Erde zu machen. Entmythologisierend und ohne die Phantastik der Babylonier sagt hier die Bibel: »Es werde ein Firmament inmitten der Wasser und scheide Wasser von Wasser. Und Gott machte ein Firmament und schied die Wasser, die unter dem Firmament waren von denen, die über dem Firmament waren.« (1 Mos 1, 6. 7). Das ungeteilte Wasser, das Urmeer tehôm, entspricht der Urschlange tiamat.

In sechs Bildern rollt das Werk des Weltbildners ab. Dann folgt die R u h e : »Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk, das er gemacht hatte. Er ruhte am siebenten Tag von all seinen Werken, die er vollbracht hatte. Er segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm geruht hatte von all seinem Werk, das Gott geschaffen und gemacht hatte.« (1 Mos 2, 2. 3). Das ist die theologische Grundlage für die soziale Urkunde: »Sechs Tage sollst du arbeiten und all deine Werke verrichten. Aber am siebenten Tag ist der Sabbat des Herrn, deines Gottes. An diesem sollst du keine Arbeit verrichten, weder du selbst noch dein Sohn noch deine Tochter noch dein Knecht noch deine Magd noch dein Vieh noch der Fremdling, der innerhalb deiner Tore ist. Denn in sechs Tage hat der Herr den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, gemacht. Aber am siebenten Tage ruhte er. Darum segnete Gott den Sabbat-Tag und heiligte ihn.« (2 Mos 20, 10. 11).

Der hier begründete soziale Rhythmus mit seinem lunaren Charakter hatte in sich einen solchen Schwung, daß er formende Kraft auch für die Folge der Jahre gewann. Man bildete den Begriff der »Jahreswoche« (3 Mos 25, 8), dessen letzte Auswirkung das Jubiläumsjahr bis heute nachlebt im großen Erlaßjahr der kirchlichen Jubiläen und in den vielfältigen Jubiläumsfeiern des weltlichen Bereiches.

Schon das 2. Buch Mosis kennt die Jahreswoche als Zyklus von sieben Jahren mit dem Sabbatjahr als Abschluß: »Wenn du einen hebräischen Knecht kaufst, so diene er dir sechs Jahre. Im siebenten Jahre soll er ohne Entgelt frei werden« (2 Mos 21, 2. Vgl. 23, 10—12). Der Grundsatz der Jahreswoche wirkt sich auch auf die Bewirtschaftung von Grund und Boden aus: »Sechs Jahre sollst du dein Feld besäen und sechs Jahre deinen Weinberg beschneiden und seine Früchte einsammeln. Im siebenten Jahre aber sollst du dein Feld nicht bestellen . . .« (3 Mos 25, 3. 4). Im Sabbatjahr dürfen alle nehmen und essen, was irgendwo von selbst wächst. Damit ruht auch das Eigentumsrecht.

Aus der Jahreswoche wird die Jubiläumsperiode von 50 Jahren. Auf sieben mal sieben Jahre des Zyklus folgt das Jahr der großen Ruhe und des Erlasses. Es wird Jubeljahr genannt vom Horn des Widders, des jôbēl. Das Horn ist die Posaune, mit der dem ganzen Land das Jahr des Erlasses feierlich verkündigt wird: »Du sollst sieben Jahreswochen abzählen, d. i. sieben mal sieben, welche zusammen 49 Jahre ausmachen. Alsdann sollst du im siebenten Monat am zehnten Tag des Monats zur Zeit der Versöhnung in eurem ganzen Lande Posaunen erschallen lassen. Und du sollst das fünfzigste Jahr heiligen und es als Erlaßjahr für alle Bewohner des Landes ausrufen. Denn es ist ein Jubeljahr. Da soll jeder wieder zu seinem Eigentum kommen und zu seinem ursprünglichen Geschlecht zurückkehren. Denn es ist das Jubeljahr, das fünfzigste Jahr. Ihr sollt nicht säen noch das, was von selbst auf dem Acker wächst, ernten und den Nachwuchs des Weinberges nicht einsammeln wegen der

Heiligung des Jubeljahres. Sondern ihr sollt essen, was sich von selbst euch darbietet.« (3 Mos 25, 8—12). Nichts könnte so sehr für die Kraft des lunaren Rhythmus zeugen wie diese soziale Gesetzgebung.

Das Abendland hat davon nur die Woche behalten, mit ihr aber eine soziale Einrichtung von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Das Heilige, das den ganzen Zeitrhythmus im Anfang beherrschte, konnte sich am meisten im religiösen Bereich auswirken und hier wieder vor allem in der Gestaltung und Wertung des Ruhetages. Die christliche Kirche hat anstelle des letzten Wochentages den ersten zur Ruhe und Heiligung bestimmt. Sie hat das getan vom Mittelpunkt ihrer ganzen Religiosität her, den sie in der Auferstehung ihres Herrn besitzt.

Dabei war nun wieder ein durch Mondrechnung bestimmter Zeitpunkt ausschlaggebend. Die Juden begannen ihr Jahr mit dem Frühling und feierten im ersten Monat, der etwa unserem März entspricht, im Monat Nīsān ihr Passah-Fest. Der Monat begann bei Neumond, wenn eben die Mondsichel sichtbar wurde. Am Vollmond, dem 14. Nīsān, beging man das Fest des »Vorübergangs« zur Erinnerung an den Vorübergang des Todesengels und die Befreiung aus dem Land der Knechtschaft. Im Leidensjahr Christi fiel der 14. Nīsān vermutlich auf einen Freitag. An diesem Tag starb Christus und wurde von den Christen als Passah-Lamm des neuen Bundes verkündet: »Unser Osterlamm ist geschlachtet worden: Christus« (1 Kor 5, 7). Drei Tage darauf, also am 1. Wochentag, erfolgte die Auferstehung. Alsbald feierte die Kirche ein mit neuem Gehalt erfülltes Pascha, das ihr als Erfüllung des alten galt. Es umfaßt Tod und Auferstehung des Herrn, wobei sich die Auferstehung in der Festfeier in den Vordergrund schob und den Namen »Pascha« ganz auf sich zog. Der Todestag Christi ist auf den Freitag festgelegt. Aber nicht er bestimmt den Zeitrhythmus. Wäre der Samstag Frühlingsvollmond, dann fiele der Freitag vor diesen wichtigen Stichtag. Nach einem Streit im 2. Jh. siegt die Praxis, dieses höchste Fest nicht am ersten Frühlingsvollmond wie die Juden, sondern am Sonntag danach zu begehen. Man ging damit in etwa von dem Monddatum ab, blieb dafür aber genau im Wochenrhythmus. Der Termin ist lunar, bringt aber auch die Sonnenordnung zur Geltung insofern er vom ersten Frühlingsvollmond ausgeht. Der Zusammenhang ist lose. Das zeigt sich deutlich an dem weiten Spielraum, den Ostern als Jahresdatum hat.

Das christliche Osterdatum bleibt im Wochenschema und zeitigt dadurch eine Nebenwirkung, die religiös von nicht geringer Bedeutung ist. Schon in der Apokalypse (1, 10) wurde der erste Wochentag »kyriaké«, Tag des Herrn genannt. Das konnte wohl nur wegen der Auferstehung geschehen. Offenbar liegt hier auch der Schlüssel zum Verständnis der Mitteilung, daß Paulus in Troas am ersten Wochentag Gottesdienst hielt und daß er in seinem ersten Brief an die Korinther mahnt, am ersten Wochentag Almosen für die Armen zurückzulegen (Apg 20, 7. 1 Kor 16, 1). Vätern wie einem Leo d. Großen († 461) ist diese Sicht so selbstverständlich, daß sie den Sonntag geradezu »Tag der Auferstehung« nennen. Leo begründet damit die alte Verordnung, daß die höheren Weihen sonntags zu spenden seien. Der Historiker muß diese Wertung des Sonntag kennen, um nicht etwa eine Notiz vom Sonntag auf Ostern zu beziehen.

Bis heute gibt es im kirchlichen Stundengebet noch deutliche Andeutungen in dieser Richtung. Dahin gehören u. a. die häufige Verwendung des österlichen Alleluja am Sonntag und des Ps 117, der sonntags in der Prim zu beten ist. Dieser Psalm ist schon in frühester christlicher Zeit auf den Auferstandenen gedeutet worden. So tut schon die Apostelgeschichte in einer Rede, die Petrus vor dem Hohenrat hält: »So sei denn euch allen und dem ganzen Volke Israel kund: Im Namen unseres Herrn Jesus Christus von Nazareth, den ihr gekreuzigt habt, den aber Gott von den Toten auferweckt hat, durch diesen steht er gesund vor euch. Er (Jesus) ist jener von euch verworfene Stein, der zum Eckstein geworden ist« (Apg 4, 10. 11). Im Psalm 117 heißt es: »Der Stein, den die Bauleute verworfen, er ist zum Eckstein geworden. So ist's durch den Herrn geschehen, ein Wunder in unseren Augen. Das ist der Tag, den Gott gemacht. Laßt uns jubeln und seiner uns freuen« (Ps 117, 22—24). Der letzte Jubelruf über den Tag, den Gott gemacht hat, gibt im Stundengebete der ganzen Osteroktav die österliche Feststimmung an.

In der katholischen Frömmigkeit hat auch der Freitag einen Akzent behalten. Er wird mit Rücksicht auf den Tod Christi als kleiner Fasttag begangen. Im Stundengebet hat die Prim den Leidenspsalm 21. Im Stundengebet ist sogar der Donnerstag mit der Einsetzung des hl. Abendmahls in Verbindung gesetzt, indem die Prim den eucharistischen Ps 22 betet: »Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir mangeln.«

Mächtigen Auftrieb hat Pius XII. der Feier des Osterfestes gegeben durch die Erneuerung der Osternacht, der ältesten Vigil der Kirche. Auch der Wochenrhythmus mit seinem kleinen Ostern, dem Sonntag, gewinnt für das religiöse Leben von heute immer mehr seine alte Bedeutung wieder. Indem der Sonntag als ein kleines Wochenostern erklärt wird, scheint der Glanz des hohen lunaren Festes in alle Wochen des Jahres hinein und macht seine rhythmische Kraft in neuer Frische geltend.

Es läßt sich liturgiegeschichtlich verfolgen, wie der Osterrhythmus um sich gegriffen hat. Er hat die Wochen vor und nach dem Fest ergriffen. Die Wochen voraus, schließlich bis Septuagesima, als neun Wochen, wurden als Bußzeit auf das Fest hin ausgerichtet. Nach dem Fest aber wurde der ganze 50-tägige Zeitraum bis Pfingsten, ja zuletzt sogar noch eine Oktav von Pfingsten dazu der österlichen Freude hinzugefügt. Aber nicht einmal damit war es genug. Alle Sonntage danach wurden schließlich von Ostern aus geordnet, indem man sie von Pfingsten aus zählte. Zeitweise reichte die Zählung sogar bis Weihnachten, und selbst in der Weihnachtszeit herrscht Ostern wenigstens noch mit dem Wochenschema.

b) Der Monat

Der eigentliche Ausgangspunkt des lunaren Rhythmus, der Monat als Periode des Mondumlaufs, hat sich in der religiösen Überlieferung des Abendlandes kaum Geltung verschaffen können, zumal der Monat durch die künstliche Verlängerung keine echte Mondperiode mehr ist. Wenn Quatember auf den ersten, vierten, siebenten und zehnten Monat gelegt wurde, so geschah dies um des Vierteljahrrhythmus willen. Die Verlagerung des ersten in die erste Fastenwoche und des zweiten Termins in die Pfingstoktav setzt die beiden Zeiten

zwar in Beziehung zu Ostern, kann aber keinen rhythmischen Einfluß haben, es sei denn den solaren. Daß im Stundengebet die Schriftlesung nach Jahresmonaten geordnet ist, kann ebensowenig einen lunaren Rhythmus hervorrufen.

c) Der Charakter des lunaren Rhythmus

Daß nicht der Mondumlauf, sondern die Woche zur Herrschaft gelangt ist, hat eine wichtige Folge. Der Rhythmus verliert die kreisende Bewegung. Er schreitet sozusagen wellenförmig voran, wobei jeweils der Ruhetag den rhythmischen Akzent angibt.

Bei der Sabbatwoche, unterstrichen noch durch das Sabbatjahr und das Jubiläum, war es klar, daß der Rhythmus dem Ruhetag zustrebt. Nur auf den ersten Blick hat sich das geändert, als die Kirche den ersten Tag zum Ruhepunkt machte. Nicht nur das säkulare Lebensgefühl spürt im Sonntag Abschluß der Wochenarbeit, »Wochenende«. Auch der christliche Sonntag ist in seiner tiefsten christlichen Bedeutung, wie sie oben entwickelt wurde, nicht Anfang, sondern Ende, nicht Ausgang, sondern Ziel.

Ausdrücklich den vorausgehenden Tagen zugeordnet ist der auf die Quatembertage folgende Sonntag, im Mittelalter auch der Passionssonntag, der als »Dominica mediana« zu der vorausgehenden »hebdomada mediana« gehörte, in der es den wichtigen Mittwoch »feria IV in mediana« und den Samstag »sabbatum in mediana« gab. Am Mittwoch fand das hochfeierliche »scrutinium in apertiona aurium« statt mit der Übergabe der Evangelien, des Glaubensbekenntnisses und Vaterunsers an die Taufkandidaten. Der Samstag war und ist einer der großen Weihetage des Jahres. Vor allem aber mündete die »große Woche« des Pascha im Sonntag.

Der Auferstehungstag Christi war zwar der erste Wochentag. Aber er war ganz dem zugeordnet, was vorausging, und dieses hatte in ihm seine Vollendung und Erfüllung: »Mußte nicht der Christus dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?« Es wurde oben gezeigt, daß die Folge: »Leiden — Auferstehung« auch in die christliche Woche eingetragen ist. Daher ist der Tag des Herrn als rhythmischer Punkt Ziel, nicht Ausgang.

Die letzte Feststellung ist von tiefer Bedeutung. In letzter Vergeistigung ist die christliche Woche Darstellung der Geschichte des messianischen Reiches. Maßgebend ist nicht mehr der Lauf des Mondes an sich, sondern sein Symbolwert, der nicht nur den Durchgang des Erlösers durch Leiden zur Herrlichkeit ausdrückt, sondern auch anzeigt, daß sein Reich den Leidensweg zur Ruhe Gottes geht.

Daß auch die Urkirche im Sabbat das Ziel einer Bewegung sah, zeigt der Hebräerbrief. Anlaß gibt das Psalmwort: »Wie ich geschworen in meinem Zorn: Nicht werden sie eingehen in meine Ruhe!« (Ps 94, 11). Die Gedanken kreisen um die Ruhe Gottes. Der Verfasser sieht sie zunächst dem Wortsinn gemäß in der Ruhe des gelobten Landes. Aber diesem Mann ist alles Alttestamentliche nur Hinweis. Die Geschichte Israels ist ihm Bild für die Geschichte des neuen Gottesvolkes. Dieses aber ist ihm auf dem Weg zur Ruhe der Ewigkeit, und jeder einzelne im Volke ist in der Gefahr, die der Psalm nennt, und kann der Ruhe verlustig gehen.

In der Geschichte des neuen Gottesvolkes gibt es keine Kreisbewegung, sondern alles ist auf das Ziel gerichtet. Dieses Ziel erscheint nun auch als Sabbat: »Eine Sabbatruhe erwartet das Volk Gottes. Wer eingeht in seine (Gottes) Ruhe, der ruht von seinen Werken, wie Gott ruht von den seinen« (Hebr 4, 10). Das Alte Testament hat die Woche befreit von Mondmythologie durch seinen einwandfreien Theismus. Das Neue Testament hat ihr die heilsgeschichtliche Deutung gegeben.

2. Der solare Rhythmus

a) Das Jahr

Über den lunaren Zyklus mit Monat und Woche legt sich im bürgerlichen und kirchlichen Bereich eine solare Ordnung, die des Jahres mit seinen $365^1/_4$ Tagen. Es ist ein konkurrierender Rhythmus, der sich mit dem andern nicht in vollen Gleichklang bringen läßt, sondern immer wieder künstliche Korrekturen verlangt. Der jüdische Kalender von ehedem war lunar und hatte ein Mondjahr von 12 Monaten mit 28 oder 29, zusammen 354 Tagen. Um immer wieder in Einklang mit dem Umlauf der Sonne zu kommen, legte man alle 19 Jahre siebenmal einen 13ten Monat ein. Heute wird das Sonnenjahr nur quasi-lunar in 12 Monate eingeteilt. Denn diese Monate mit ihren 30 und 31 Tagen weichen erheblich von den $28^1/_2$ Tagen eines Mondumlaufes ab. Die Tage des Jahres werden in Monatsdaten gezählt. Aber das ist nur ein Rudiment lunarer Vergangenheit und bedeutet ein Sonnen- und nicht ein Monddatum.

In der religiösen Welt des Abendlandes richtet sich schon früh der Kalender der Martyrergedächtnisse im Anschluß an den Gebrauch Roms nach einem solchen Jahresrhythmus ohne Rücksicht auf die Wochentage. Das gleiche gilt von den Todestagen wichtiger Persönlichkeiten, die keinen religiösen Kult besitzen. Der »Chronograph« vom Jahre 354 bietet die älteste Zusammenstellung eines solchen Kalenders mit den »natalicia martyrum« und der »depositio episcoporum«.

Mitten in diesem wichtigen Dokument taucht zum ersten Mal das wichtigste solare Datum der abendländischen Überlieferung auf: Weihnachten: »Natus Christus in Betleem Judaeae«. Das Fest muß in Rom nicht lange vorher eingeführt worden sein. Es verbreitete sich sehr schnell auf das ganze Abend- und Morgenland.

Heute ist fast allgemein anerkannt, daß der 25. Dezember als Geburtstag Christi gefeiert wurde, weil Rom an diesem Tag das Fest des »sol invictus«, der »unbesiegten Sonne« beging. Der 25. Dezember war für diesen Ansatz der Tag der Wintersonnenwende, an dem sich erwies, daß die Sonne nun wieder sieghaft zunehmen werde. Längst bekannte die Christenheit ihren Herrn als »Sol iustitiae« als »Sonne der Gerechtigkeit«, ein Motiv, das auch im Rhythmus des einzelnen Tages eine bedeutende Rolle spielt.

Auf seinem Weg begegnete das neue Weihnachtsfest einem älteren im Morgenland beheimateten Geburtstag Christi, der »Epiphanie«, der »Erscheinung«. Es ist schon für gnostische Kreise Ägyptens bei Klemens von Alexandrien († vor 215) bezeugt. Im Westen wurde diese Feier etwa zu gleicher Zeit an-

genommen wie Weihnachten. Die Doppelung war um so eher möglich, weil Epiphanie das Fest etwas anders sah als das römische Weihnachten. Es dürfte zusammenhängen mit dem Thronbesteigungsfest der ägyptischen Könige, das als »Erscheinung« begangen wurde. Daher ist Epiphanie wohl von Anfang an zwar wie Weihnachten ein Sonnenfest, wenn auch mit veraltetem Datum, aber es geht dabei um die Geburt als Erscheinung Gottes, als die Erscheinung der Gottheit in einer Thronbesteigung und weniger um ein Geburtsfest als solches.

Beide Feste sind solar. Als sie im Sonnenjahr zusammentrafen, konnten sie nicht mehr wie das Osterfest das ganze oder auch nur einen Teil völlig mit eigenem Rhythmus erfüllen. Es kam nur zu einer Überlagerung. Heute gibt es vier Sonntage im Advent und eine Anzahl von Sonntagen nach Epiphanie. Beide Feste haben sich Oktaven angegliedert, aber sie werden über den von Ostern kommenden Wochenrhythmus nicht Herr. Die Feste des Sonnenkalenders bleiben zwar von Ostern unabhängig, können aber ihrerseits die Woche mit ihrem österlichen Grundrhythmus nicht brechen.

Das Weihnachtsfest greift trotzdem tief in das Gemüt des Menschen ein. Vielleicht verdankt es viel von dieser Kraft dem Rhythmus, den Sieg und Besiegtwerden der lebenspendenden Sonne in die Natur und in das Menschenleben hineinträgt.

Das Kommen und Gehen der Sonnenkräfte bedingt auch den Gang der Jahreszeiten mit Aussaat, Wachstum und Ernte, der eine vierte, der Kälte und des Todes angefügt wird. Die Einteilung des Jahres in Viertel hat direkt oder indirekt solaren Charakter, da sie durch die beiden Tag- und Nachtgleichen mit den beiden Sonnenwenden bedingt ist. Auch diese Einteilung hat in der religiösen Überlieferung des Abendlandes Platz gefunden und zwar in Gestalt der sogenannten Quatemberfasten.

Das alte Rom beging im Rhythmus mit der von der Sonne abhängigen Vegetation drei Festzeiten November/Dezember die »feriae sementivae«, das Fest der Aussaat, zwischen Juni und August die »feriae messis«, die Feier der Getreideernte und im September die »feriae vindemiales«, das Weinfest. Vermutlich waren solche Tage wie alle Fruchtbarkeitsfeiern mit Ausgelassenheit verbunden. Das veranlaßte die Kirche, ein Fasten einzusetzen, das mit dem von Mittwoch und Freitag zusammenwuchs und die drei Quatembertage bildete, die wir noch heute in der katholischen Kirche kennen. Daß es diese Tage anfangs nur dreimal im Jahr gab, scheint eine Notiz des alten um 500 zusammengestellten Papstbuches zu bestätigen, die Papst Kallistus († 233) die Einführung eines dreimaligen Jahresfastens zuschreibt. Wenn einer solchen Bemerkung auch keine große Glaubwürdigkeit zukommt, so beweist sie doch, daß man um 500 über eine solche Fastenpraxis Bescheid wußte. Das ist um so bemerkenswerter, als bereits vorher bei Leo I. dieses Fasten auch für das Frühjahr bezeugt ist.

Der Rhythmus dieser Quatember hat im Mittelalter das religiöse Leben stark beeinflußt. Er brachte viermal im Jahr Höhepunkte von Frömmigkeit und Liebestätigkeit und im Gottesdienst der Sonntag-Nacht eine Vigil. Auch das bürgerliche Leben ging darauf ein und machte die vier Zeiten zu wichtigen Terminen für Handel und Wandel. Es ist übrigens nicht ohne Interesse, daß

die Quatember schon nach Leo I. festgelegt sind: auf den ersten, vierten, siebenten und zehnten Monat. Bedenkt man noch, daß sie bestimmte Wochentage und nicht Monatsdaten beanspruchen, so bemerkt man, wie stark auch dieser solare Rhythmus wieder lunar geprägt ist.

Damit sind die jahreszeitlich bedingten religiösen Tage nicht erschöpft. Besonders das Frühjahr hat einige wichtige solare Tage, die um so interessanter sind, als auch sie vorchristlichen Ursprung haben. Mit dem vorjulianischen Jahresanfang hängt die Lichterprozession an Mariae Lichtmeß zusammen. Das Fest kommt aus dem Osten und wurde ehedem nicht 40 Tage nach Weihnachten, sondern nach Epiphanie begangen. Das bedeutete den 14. statt. des 2. Februar. Der 14. Februar war aber der Tag des amburbale, einer römischen Sühneprozession. Die Kirche übernahm den Brauch und gestaltete eine Lichterprozession, bei der der Papst und die Kardinäle in schwarzen Gewändern und barfuß einherschritten. Erst nachträglich verwuchs der Brauch mit dem Marienfest und wurde mit ihm zusammen auf den 2. Februar verlegt.

Wie die Quatember dem Zyklus von Aussaat und Ernte angehören, so auch die Markusprozession. Sie fällt nur zufällig auf das Fest des Evangelisten und stammt wieder von einem heidnischen Umzug, den robigalia. Diese erflehten von dem Gott oder der Göttin des Getreidebrandes die Abwendung der Getreide vernichtenden Krankheit. Es ist der Tag, an dem bei Ovid der Opferpriester betet:

»Höre mich, schone die Saat, halt fern von ihr die rostigen Hände;
Hemme zu schaden die Lust, laß dir genügen die Macht!
Nimmer die zärtliche Frucht, nein, fasse das Eisen, das harte;
Andere tötet es nur; töt' es und komm ihm zuvor!
Mehr Heil bringt es, daß schädlich Geschoß du vernichtest und Schwerter;
Die ja nützen zu nichts; Frieden genieße die Welt.
Jetzt laß glänzen des Feldes Gerät, die gebogene Pflugschar,
Glänzen die Hack und den Karst! Waffen verzehre der Rost!
So, wenn einer versucht, aus der Scheide den Degen zu ziehen,
Mög er ihn finden gebannt, fest von der dauernden Rast.
Doch nur Ceres verletze du nicht!«

(Fasten, 4)

Die alte, »große Prozession« genannte Handlung der Kirche benutzte nachweislich fast die gleichen Straßenzüge wie ihre heidnische Vorgängerin.

Ein besonders schöner Rest von Frühlingsbrauch begegnet uns im Rhythmus des heutigen Kirchenjahres am Sonntag »Laetare«, dem vierten in der Fastenzeit. An ihm hielt der Papst Stationsgottesdienst in der Kirche »vom heiligen Kreuz in Jerusalem«. Wie stets kam er vom Lateranpalast aus zur Stationskirche. An diesem Frühlingstag nun trug er in der Hand eine Rose und war nach dem Einzug in die Kirche gehalten, über die Rose zu predigen. Diese Rose galt dann als geweiht und wurde einer vornehmen Persönlichkeit als Auszeichnung überreicht. Aus ihr ist nachmals die goldene Rose geworden, die in der Kirchengeschichte nicht selten eine Rolle gespielt hat. Noch heute erinnert an dieses Fortleben alter Frühlingsfreude am Sonntag »Laetare« nicht nur der freudige Ton der Festgesänge, -lesungen und -gebete, sondern auch die Rosa-Farbe der liturgischen Gewänder.

b) Der Tag

Der Tag hat einen eigenen von der Sonne abhängigen Rhythmus: »Es ward Abend und es ward Morgen. der erste Tag«, heißt es im Schöpfungshymnus (1 Mos 1, 4). Abend und Morgen sind rhythmische Bezeichnung ohne feste zeitliche Grenzen. Sie bedeuten selbst ja auch nicht Grenze jener Grundeinheit, mit der sowohl der lunare als auch der solare Zyklus rechnen. Die religiöse Überlieferung sieht den Tag nicht statisch sondern in rhythmischer Bewegung, in die sich das Leben der Natur wunderbar einfügt. Da ist der Wechsel von Tag und Nacht. Der Tag wächst von der Morgendämmerung über Morgen und Mittag dem Abend entgegen, dessen Dämmerung wieder in die Nacht übergeht. Aber nicht nur der Tag, sondern auch die Nacht ist im Schreiten, wie bereits der Mensch der Urgeschichte am Fixsternhimmel staunend beobachtete, den er mythologisch durch die Sternbilder mit phantastischem Leben beseelte.

Das Leben läuft mit im Rhythmus:

»Du schufest den Mond, den Zeiten Gesetz zu geben.
Die Sonne weiß, wann sie untergeht.
Gebietest du der Finsternis, und es wird Nacht,
Dann schweifen in ihr die Tiere des Walds.
Die jungen Löwen brüllen nach Raub
Und heischen von Gott ihre Speise.
Erhebt sich die Sonne, so schleichen sie heim
Und legen sich nieder auf ihrem Lager.
Nun geht der Mensch an sein Tagwerk
An seine Arbeit bis zum Abend.«

(Ps 103, 19—23)

So hat denn auch der Rhythmus des Sonnentages in der religiösen Welt des Abendlandes Bedeutung gewonnen. Das gilt vor allem von der Tagesheiligung durch das Stundengebet.

Antike Tageseinteilung, auf die man gewisse biblische Begebenheiten projizierte, gab Anlaß zu einem Beten zur dritten, sechsten und neunten Stunde des Tages: Terz, Sext und Non. Die Texte bringen den Tagesrhythmus meist in Gesängen zum Ausdruck, bei den drei Tagesstunden im Hymnus. So wird die Terz biblisch auf die Stunde zurückgeführt, in der der Hl. Geist auf die Apostel herabkam (Apg 2, 15). Das klingt auf in den jambischen Dimetern des kleinen Hymnus:

»Nunc Sancte nobis Spiritus
Unum Patri cum Filio
Dignare promptus ingeri
Nostro refusus pectori«

»Du bist, o Heil'ger Schöpfergeist,
Eins mit dem Vater und dem Sohn.
Nun komm herab, ergieße dich
Durch deine Huld in unser Herz.

Os, lingua, mens, sensus vigor
Confessionem personent,
Flammescat igne caritas,
Accendat ardor proximos.«

In frohem Lob bekennen dich
Die Zunge und des Geistes Kraft.
Der Liebe Feuer flamme auf,
Entzünde auch der Brüder Herz.«

In der Pfingstoktav wird dieses kleine Geistlied durch das feierlichere »Veni Creator Spiritus« ersetzt.

Der Hymnus zur Sext gedenkt der Mittagshitze und spiritualisiert sie:

»Rector potens, verax Deus,
Qui temperas rerum vices,
Splendore mane instruis,
Et ignibus meridiem:

Extingue flammes litium,
Aufer calorem noxium,
Confer salutem corporum,
Veramque pacem cordium.«

»O starker Herr, getreuer Gott,
Der du der Dinge Kreislauf lenkst,
Mit milden Glanz den Morgen
schmückst,
Mit heller Glut den hohen Tag:

Lösch aus des Haders sengend' Glut,
Die dunklen Feuer, die verzehrn,
Erhalt den Leib gesund und stark,
Mit wahrem Frieden stärk das Herz.«

Besonders tiefsinnig spielt der Hymnus zur Todesstunde Christi, zur Non, mit den Motiven:

»Largire clarum vespere,
Quo vita numquam decidat,
Sed praemium mortis sacrae
Perennis instet gloria.«

»Zum Abend spend uns göttlich Licht,
Darin das Leben nie vergeht,
Als heiligen Opfertodes Lohn
Werd uns der Glanz der Ewigkeit.«

Die Hauptlast des Gebetes trägt die Nacht. So kannten die ägyptischen Mönche keine Tagesgebetstunden. In den drei Nokturnen der schweigenden Nacht sollte das Gebet zu Gott emporsteigen. Hier konnten die Väter der Wüste ungestört durch des Tages Arbeit und Hitze dem Singen der Psalmen, der heiligen Lesung und dem Gebet obliegen.

Die Morgendämmerung wird geheiligt durch die sogenannten Laudes, das Frühlob, die Abenddämmerung durch die Vesper, die jedoch früh auf den Nachmittag rückte. Nachträglich wurde noch ein Morgen- und Abendgebet eingeschoben, die Prim und die Komplet.

Besonders charakteristisch entwickelt das Frühlob seine Stelle im Tagesrhythmus. Es ist Gebet zum Hahnenschrei, der den kommenden Tag begrüßt. Dem entsprechend ist die Gebetstunde ganz auf die heraufdämmernde Sonne ausgerichtet. Ihr Lob gilt Christus, »der Sonne der Gerechtigkeit«.

Auch hier ist eine Art von Entmythologisierung deutlich. Die aufsteigende Sonne ist kein Gott, sondern Symbol der Gottheit, genauer gesagt des Gottmenschen. Daher kommt die alte Gebetsrichtung zum Osten und die spätere Orientierung unserer Kirchen, ja der Ausdruck »Orientierung« überhaupt.

Auch in den Laudes prägt sich der rhythmische Ort vor allem in den Hymnen aus, soweit nicht ein Festgedanke die Tagesstunde in den Hintergrund verdrängt. Männer wie Ambrosius und Prudentius haben in Liedern zum Hahnenschrei die hohe Kunst ihrer Hymnendichtung bewährt.

Noch heute kommt in den Laudes der Wintersonntage Ambrosius zu Wort:

»Du ewiger Schöpfer aller Welt,
der waltend Tag und Nacht regiert,
Dem Zeitenrund die Zeiten gibt,
Zu mildern ödes Einerlei:

Schon ruft des Tages Herold laut,
Der, Wächter auch in tiefster Nacht,
Den Wandernden ein nächtiges Licht,
Die Nacht in nächtige Stunden teilt.

Da steigt der Morgenstern empor
Und löst den Pol von Finsternis.
Da läßt das Heer der Täuschungen
Die Wege seiner bösen List.

Da fühlt der Schiffer neue Kraft,
Des Meeres Brandung sänftigt sich,
Und er, der Fels der Kirche, scheucht
Bei diesem Morgensang die Schuld.

Drum laßt uns schnell das Lager fliehn.
Der Hahn ruft alle Schläfer auf.
Er schilt die Sucht der Schläfrigen.
Der Hahn klagt die Verleugner an.

Die Hoffnung kehrt beim Hahnenruf
Und Heilung strömt den Kranken zu.
Der Dolch des Räubers birgt sich scheu.
Gefallenen kehrt der Glaube neu.

Jesus, blick an die Fallenden
Und bessre uns durch deinen Blick.
Vor deinem Blicke sinkt der Fehl.
In Tränen wird die Schuld gesühnt.

Du Licht, durchstrahle unser Herz,
Von unsrer Seele scheuch den Schlaf.
Dich nenne unser erster Laut
Und unsre Münder schallen dir.«

Selbst eine Übersetzung wie die von Wolters, die hier geboten wurde, kann unmöglich die schlichte Schönheit des Originals wiedergeben und die einzigartige Hochschätzung erklären, die den ambrosianischen Hymnen eine Durchschlagskraft gab, wie sie im ganzen Mittelalter zu beobachten ist.

Mit besonderer Rücksicht auf den Tagesrhythmus wird in den Laudes der Lobgesang des Zacharias, gesungen bei der Geburt Johannes des Täufers, angestimmt. Der Täufer ist der Heilige der Morgendämmerung als Vorläufer der »Sonne der Gerechtigkeit«. Ihn traf zuerst der Strahl der Sonne,

und er gab sie dem Dunkel der Täler weiter. »Er war nicht das Licht, sondern er sollte Zeugnis geben vom Licht« (Joh 1, 8), und Augustinus erklärt: »Etwas Großes war dieser Johannes ... Bewundere ihn ... als einen Berg. Ein Berg aber ist in der Finsternis, wenn er nicht in Licht gekleidet wird ... Erhebe dich zu dem, der den Berg erleuchtet, damit er (der Berg) zuerst die Strahlen empfange und deinem Auge melde« (Tract. in Io. 2, 5).

Daß der Rhythmus des Tages auch in Prim und Komplet als Morgen- und Abendgebet spürbar wird, versteht sich von selbst. In Psalmen und Hymnen wird das besonders deutlich.

Am frühesten hat die Vesper ihren Platz eingebüßt und ist auf den Nachmittag gerückt. Damit aber stehen wir nun bei dem Widerstreit zwischen dem Rhythmus und der Zweckmäßigkeit des Lebens. Ehe sich die Untersuchung diesem Problem zuwendet, muß jedoch noch der Charakter des solaren Rhythmus klargestellt werden.

c. Der Charakter des solaren Rhythmus

Mehr als die Woche macht das Sonnenjahr den Eindruck eines Kreislaufes. Das ist natürlich, weil hier der Umlauf der Sonne zugrunde liegt. Wie die Sonne mit der Wintersonnenwende wieder neu Kraft gewinnt und immer höher steigend den Gipfelpunkt hinter sich läßt und den Kreislauf vollendet, so auch das Jahr, in das die Kirche ihre Feste und Tage und Zeiten gefügt hat. Es könnte scheinen, als sei der Sinn der christlichen Frömmigkeit in der immerwährenden Wiederkehr dieses Kreislaufes beschlossen, und der einzelne Christ habe diesen Kreisrhythmus mit zu vollziehen, bis ihn Gott abruft. »Liber sacramentorum anni circuli« nennen sich die alten Bücher, in denen die Kirche ihre Gebete gesammelt hat, und »Capitulare evangeliorum anni circuli« die Bücher, in denen sie die Evangelienabschnitte für die heilige Messe zusammengestellt hat. Diese Bücher beginnen in der Regel nicht etwa mit dem Advent, sondern mit dem Weihnachtstag und schließen mit der Weihnachtsvigil. Die Evangeliare zählen vier Sonntage vor Weihnachten, die Sakramentare teilweise fünf. Das heutige Evangeliar hat am letzten Sonntag vor dem Advent den Abschnitt über das Weltende Mt 24, 15—35, am ersten Adventsonntag Lk 21, 25—33. Die alten Evangeliare hatten die lukanische Stelle am 2. Adventsonntag. Man sieht deutlich, daß der Advent noch nicht das Kirchenjahr begann. Der erste Sonntag hatte das Evangelium vom Einzug in Jerusalem (Mt 21, 1—9), der Sonntag vorher das von der wunderbaren Brotvermehrung in Joh 6, 5—14, in dem noch ein Hinweis auf den kommenden Herrn liegt, weil die Leute sagen: »Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll« (Joh 6, 14). Die beiden letzten Adventsonntage lesen die Berichte über den Vorläufer, die heute auf den 2. und 3. Adventsonntag treffen. Man sieht, daß das Interesse aller dieser Tage auf dem Kommen des Herrn ruht, daß dieses Kommen aber nicht auf das Geheimnis der Menschwerdung eingeschränkt ist ebensowenig wie heute. Der »circulus anni« geht in dieser Ordnung aus mit dem Hinweis auf das Kommen Christi. Dieses Kommen ist aber in hohem Grade als das eschatologische Ereignis gesehen. Dadurch wird hier der Kreis gesprengt. Diese Frömmigkeit kennt zwar einen Jahreskreis. Der Blick bleibt aber nicht in der endlosen Wiederkehr des Gleichen haften, sondern ruht vorwärts drängend auf dem Punkt, dem die Heilsgeschichte zu-

strebt. Es herrscht der gleiche Geist wie im Mondzyklus: Keine weltimmanente Verstrickung in den Kosmos, aber ein welttranszendenter Gleichklang mit der Schöpfung, die nach der Verherrlichung der Gotteskinder verlangt.

II. Die Verkümmerung des Rhythmus

Rhythmus ist alles andere als Mathematisierung oder Astronomisierung des Lebens. Dafür bürgt in der Frühzeit der Menschen die Lebendigkeit der Mythologisierung. Mathematisierung ist ohnehin unmöglich, da niemand Tag, Woche, Monat und Jahr voll synchronisieren kann. Weder der Mondzyklus noch der Sonnenzyklus für sich läßt das zu. Erst recht nicht die beiden Zyklen unter sich. Aber der Rhythmus war immer wieder ein Anliegen der kultivierten Menschheit, und ihm genügten die Korrekturen durch Schalttage oder Schaltmonate durchaus. Papst Gregor XIII. hat 1582 die Ordnung geschaffen, die alle berechtigten Ansprüche befriedigt, wenn auch das lunare Osterfest dem Frühlingsvollmond gegenüber eine kleine Beweglichkeit behalten hat. Fiel doch auch der 14 Nīsān im Judentum nicht, wie er eigentlich im Mondmonat sollte, auf den lezten, geheiligten Wochentag.

Etwas ganz anderes ist es, wenn die Technik des praktischen Lebens mit ihrer Zweckmäßigkeit sich geltend macht und nach einer Reform ruft, die der beweglichen Anpassung an den Naturzyklus ein Ende macht und unter anderem nicht nur das Osterfest vom Frühlingsvollmond löst, sondern das Wochenschema stört, indem es einen und in Schaltjahren zwei wochenlose Tage einführt. Es ist nicht etwas wie religiöse Starrheit, wenn besonders evangelische Kreise einem solchen Plan starke Bedenken, ja ein glattes Nein entgegensetzen. Sie tun es mit Berufung auf uralte und heilige Überlieferung, aber es dürfte auch ein starkes Gespür für die Wohltat des Schöpfungsrhythmus dahinter stecken mit einem Sich-Wehren gegen den Angriff der Technik auf das Leben. Wie man hört, ist Rom gewillt, sich gegebenen Falles einer gebieterischen Forderung des praktischen Lebens zu beugen. Der Rhythmus, so darf man wohl diese andersartige Einstellung deuten, ist eine Lebensforderung, begründet in der Heiligkeit der Überlieferung. Aber man kann sie nicht gegen Forderungen geltend machen, die das gleiche Leben vom Praktischen her stellt, vorausgesetzt, daß diese wirklich schwerwiegend sind.

Im Jahresablauf hat die Kirche die alte Ordnung bis heute gehalten. Anders steht es um die Rhythmik des Tages. Schon die heutige von Sommer und Winter unabhängige Stundeneinteilung ist ein Ergebnis der Technisierung und von der Kirche übernommen. Der Gottesdienst, der die Stunden des Tages zu heiligen bestimmt ist, richtet sich nicht mehr nach dem natürlichen Tag, sondern nach der mechanisierten und auf normale Längengrade bezogenen Ordnung der Stunden.

Darüberhinaus sind die Stundengebete weithin von ihrem Platz weggerückt, weil die Beter — im wesentlichen der Klerus — durch sein Arbeitstempo und andere praktische Rücksichten an der Einhaltung der Stunden gehindert ist. Selbst in den Klöstern, sogar in denen, die das Gebet als ihre Hauptaufgabe erkennen, ist man dem Zug der Zeit gefolgt. Fast nirgends mehr wird das Gebet der Nacht wirklich in der Nacht gehalten. Die Kirche greift in großer Weisheit nicht mit Verpflichtungen ein. Sie verlangt, daß das Gebet des Kalendertags zwischen Mitternacht und Mitternacht gebetet sein muß. Für das Gebet

der Nacht, das naturgemäß auch schon in der ersten Hälfte der Nacht gestattet sein muß, geht sie in ihrem Entgegenkommen noch weiter und genehmigt leicht eine Vorverlegung auf den Nachmittag. Weil die Laudes der Frühe geschichtlich eng mit der Matutin der Nacht verwachsen sind, kann sogar dieses typische Frühlob am Nachmittag, wie der Ausdruck sagt, »antizipiert« werden. Die Weitherzigkeit der Kirche bedeutet nun keineswegs, daß ihr die Angelegenheit gleichgültig ist. Aber sie drängt nicht. Die Folge ist eine Verwilderung vom Standpunkt der Rhythmik aus, dergestalt, daß das Morgengebet oft auf den Abend fällt, vor allem aber, daß der gewissenhafte Geistliche, um ja seiner Verpflichtung zu genügen, sogar das Abendgebet bereits am frühen Morgen betet. Ein interessanter Sonderfall war die Vigilfeier an Ostern. Sie war ihrem ganzen Text und Sinn nach für die Nacht auf Ostern bestimmt, aber in einem geschichtlich nachgewiesenen allmählichen Rutschen bis in die Frühe des Karsamstags geraten. Hier hat der gegenwärtige Papst eingegriffen und die ganze Feier wieder an den richtigen Ort verlegt. Das ist der stärkste Ausdruck einer Gegenbewegung gegen die rhythmische Unordnung, die zur Zeit im Gang ist. Im Klerus nimmt die Zahl derer ständig zu, die das Stundengebet wieder zu dem machen, was es seiner Natur nach ist. Damit ist dann eine Erneuerung des geheiligten Rhythmus verbunden, der aus der Religion stammt und deswegen auch im Raum des Heiligen zuerst auf seine Wiederherstellung rechnen darf. Der überaus starke Widerhall, den die Erneuerung der Osternacht in allen Kreisen des Volkes, besonders in der Jugend, gefunden hat, läßt das Beste hoffen.

Wenn schon der religiöse Bereich der Hetze eines technisierten Zeitalters nicht widerstanden hat, dann darf man sich nicht wundern, wenn das im Weltlichen in erhöhtem Maße der Fall ist. Hier locken ja mehr als anderswo die unvergleichlichen Möglichkeiten einer Unabhängigkeit von der Bindung an die Natur. Das betrifft auch den Rundfunk. Er hat die Möglichkeit aufzubauen und niederzulegen. Es wäre ein großer Dienst an der gehetzten Menschheit, könnte man sie langsam wieder mehr in die heilige Rhythmik hineinführen, aus der sie kommt. Es wird nicht leicht sein. Wir kennen die Schwierigkeiten aus dem religiösen Bereich, wo wir uns vor ähnliche Aufgaben gestellt sehen. Der Mensch von heute kennt keine Gelassenheit mehr. Zum Einschwingen in den Rhythmus gehört eine gewisse Ruhe, eine Unabhängigkeit vom Tempo der Zeit. Diese müssen wir erst wieder lernen. Ich hatte vor kurzem Gelegenheit, in einem Kurs junger Geistlicher tätig zu sein, den der Bischof eigens eingerufen hatte, um seinen Priestern Tage des Friedens und der Stille zu geben. Es waren nicht Exerzitien, sondern die Tage waren gefüllt mit maßvoller geistiger Arbeit. Auch das Stundengebet wurde gepflegt, und es wurde versucht, wenigstens hier die Hetze wirklich abzustellen und alles geruhsam an seinen Ort zu bringen. Dabei war zu erkennen, wie schwer das ist, wenn auch alle Vorbedingungen gegeben sind. Es war aber auch zu sehen, wie groß das Bedürfnis ist und wie groß die Wohltat, wenn das Unternehmen gelingt.

Der Rundfunk, der mit seinen großen Möglichkeiten das ganze Volk vor sich hat, sollte die große Führungsaufgabe sehen und sich selbst aus der Unabhängigkeit, die ihm geschenkt ist, in den Dienst eines rhythmisch ruhigen Lebensablaufes stellen. Es wäre ein gewichtiger Beitrag zur Befriedung unseres Geschlechtes.

Der Mensch, die Zeit und das Programm.

Von Clemens Münster, München

Diesem Aufsatz liegt das Manuskript eines Vortrags zugrunde, der auf einer Tagung des Katholischen Rundfunk-Direktoriums in Deutschland (KRD) am 14. Oktober 1955 im Anschluß an einen Vortrag von Professor Pascher in Bremen gehalten wurde.

Die mit dem Thema gestellte Frage stellt ein vorzügliches Instrument dar, Struktur und Funktion des Programms in der für seine Wirkung maßgebenden Schicht bloßzulegen. Der Ansatzpunkt zu einer solchen Untersuchung über Mensch, Zeit und Programm ist nämlich durch folgenden Sachverhalt gegeben: Das Schicksal des Menschen vollzieht sich in der Zeit und in seinem Verhältnis zur Zeit. Dieses Verhältnis ist dadurch bestimmt, daß der Mensch die Zeit als Vergänglichkeit erfährt und sich gegen sein Vergehen in der Zeit wehrt. Die Technik aber vergrößert die Erlebnismöglichkeit innerhalb unserer begrenzten Lebensdauer. Insbesondere lassen uns Rundfunk und Fernsehen Räume und Zeiten auf eine neue Weise handhaben: Das Programm stellt eine zeitliche Ordnung dar; sein jedem Menschen zugänglicher Inhalt kann dazu beitragen, die Fesseln von Zeitlichkeit und Vergänglichkeit zu lockern.

Um aus diesem Sachverhalt brauchbare Ergebnisse zu gewinnen, muß ich eine grundlegende Erwägung vorausschicken. Sie kann hier nur in Umrissen angedeutet werden, und ich muß mich dabei einer etwas rohen Terminologie bedienen.

Wir erfahren und beschreiben uns selbst, die Welt und die Geschichte in Raum und Zeit. Während wir aber den Raum als etwas scheinbar Beständiges und Neutrales erleben, als eine Art Gerüst, an das man sich halten kann, erscheint uns die Zeit auf eine schwer faßbare und beunruhigende Weise. Augustinus hat sich damit auf unübertreffliche Weise im 11. Buch seiner Bekenntnisse auseinandergesetzt. Wir begreifen die Zeit zunächst als das Maß der Bewegung, der Veränderung und des Vergehens, als den ἀριθμὸς κινήσεως des Aristoteles. Am Beginn der Rechenschaft, welche die Menschheit sich gibt, sagt Heraklit: Alles ist im Fluß. Alles ändert sich ohne Unterlaß, alles vergeht. Das Fortschreiten der Zeit kommt uns zu Bewußtsein im Wechsel der Tage, Nächte und Jahreszeiten, im Umschwung der Gestirne, im strömenden Wasser und jeglicher Bewegung, im Schlag des eigenen Herzens, im Werden und Vergehen. Aber wir erfahren die Zeit nicht nur als stetigen Fluß, als Zahl und Maß und Uhrzeit, nicht nur im Wortsinn chronologisch. Stunde ist nicht gleich Stunde. Wir erfahren die Zeit auch als Folge unerwarteter Ereignisse, als Folge von Situationen, in denen etwas mit uns geschieht oder etwas von uns verlangt wird, nämlich uns zu entscheiden. Diese Ereignisse und Situationen

sind Folgen anderer Ereignisse und Entscheidungen und werden selbst Folgen haben. Mit anderen Worten, wir erfahren die Zeit auch qualitativ, nämlich als „Stunde", als „Augenblick", als „Kairos" und als Geschichte, als Schuld, als Schicksal. Geist und Freiheit machen den Menschen Gott ähnlich; aber erst Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit machen das Wesen des Menschen und das eigentliche Pathos seiner Daseinserfahrung aus. Sein Wesen ist also durch etwas konstituiert, das in einem säkularen Verstande zugleich sein Todesurteil enthält. Der erste Schrei des Säuglings nimmt bereits den Kredit endlich vieler, höchstens aber einer Milliarde Atemzüge in Anspruch, der dem Menschen gewährt ist. In my beginning is my end, in meinem Anfang ist mein Ende, hebt das zweite der vier Quartette von T. S. Eliot an. Wir wissen auch, daß die Zeit, die nach astronomischen Befunden vor wenigen Milliarden Jahren begonnen haben könnte, alles zerstören wird, was in ihr entstanden ist. In der Geschichte stehen aber heißt auch, daß wir weder Tag noch Stunde der Untergänge kennen, die uns bereitet sind.

Dieser Sachverhalt ist die Quelle unserer Seinsangst, aber nicht der einzige Grund unseres tiefen Unbehagens gegenüber der Zeit. Im Gegensatz zum Raum gewährt uns nämlich die Zeit keine Freiheit; die Geschichte aber vermindert fortschreitend die Freiheit, deren wir für die Entscheidungen bedürfen, welche die Geschichte selbst uns abverlangt. Es gibt keinen Stillstand in der Zeit; wir können unseren Platz in ihrem Ablauf, in der Chronologie, in der Geschichte nicht wählen noch verändern. Sie hält uns wie ein Strom, auf dem wir treiben, dessen Ufer unsichtbar sind und dessen Mündung Tod bedeutet. Wir können die Sonne nicht anhalten wie Josue, die schönen Augenblicke nicht verweilen lassen, nicht ins Biedermeier emigrieren. Die Stunde der Entscheidung und der Fortuna, der Begegnung und der Gnade geht unwiderbringlich vorüber. Und mit jeder Wahl, jeder Entscheidung geben wir etwas von unserer Freiheit preis, weil sie Folgen haben, die uns betreffen und treffen. Mit jedem Tag werden unsere Möglichkeiten geringer, wird unser Weg enger. Wir verstricken uns im Netz unserer eigenen Handlungen und sind bereits gefangen in den Folgen der Geschichte.

Der Mensch kann gar nicht anders, als sich gegen Vergänglichkeit und Kausalität zu wehren. So nehmen das Leben des einzelnen und die Geschichte den Charakter eines tragischen Kampfes mit der Zeit, der Vergänglichkeit und der Kausalität an. Tragisch ist dieser Kampf deswegen, weil ja in der Zeit, die seine eigentliche Krankheit zum Tode bedeutet, das Dasein gründet und jeder Versuch, sich von der Zeit unabhängiger zu machen, das Dasein selbst bedroht. Tragisch auch deswegen, weil wir Freiheit einbüßen, indem wir frei handeln und weil dieselbe Kausalität, die uns die Folgen unserer Handlungen präsentiert, die wichtigste Voraussetzung für den Sinn der Geschichte und unseres Daseins ist. Im Selbstmord aus Angst vor dem Tode, in der Neurose, in welcher die Identität mit dem Selbst aufgegeben wird, um den Folgen der Schuld zu entgehen, wird der Konflikt auf die Spitze des Un-Sinns getrieben. Aber diese äußersten Fälle zeigen doch sehr deutlich, wie sehr durch das dialektische Verhältnis des Menschen zur Zeit der Sinn des Daseins selbst bedroht ist.

Sicher fünf Jahrtausende lang, vielleicht fünfzig und mehr, hat sich der Mensch mit der Vergänglichkeit, der Schuld, dem Tode und der drohenden Sinnlosigkeit auseinandergesetzt. Er hat Heilmittel und Palliative, magische

Praktiken, physikalische und metaphysische Aufklärungen gefunden. Er ist mit diesen Fragen nicht fertig geworden. Aber mir scheint, daß seine Geschichte, seine Werke und Taten nur verstanden werden können als Zeichen eines großen und scheinbar vergeblichen, ja geradezu donquixotischen Kampfes gegen Vergänglichkeit und Kausalität, gegen Schuld und Sinnlosigkeit, wenn man will: gegen die Zeit.

Ich muß es mir an dieser Stelle versagen, auf die Erscheinungsformen dieser gewaltigen Auseinandersetzung einzugehen. So mag es mir auch erlaubt sein, den Ausdruck „Kampf gegen die Zeit" als abkürzende Formel für einen Sachverhalt zu gebrauchen, der viel verwickelter ist, als ich es hier andeuten kann.

Nun möchte man vielleicht einwenden, es bestehe kein Grund, heute von diesen Dingen so viel Aufhebens zu machen; der Mensch sei sich immer gleich geblieben und das einzig wirksame Heilmittel, nämlich die Wahrheit, immer dieselbe. Trotzdem hat sich in den letzten Jahrzehnten unser Verhältnis zur Zeit in einer tief beunruhigenden Weise verändert. So ist die Zeit Gegenstand der Forschung geworden. Ich erinnere an Relativitätstheorie und Quantenmechanik, an die Ergebnisse der Astronomie, der Psychotherapie — ich darf hier vor allem auf die Untersuchungen von Gebsattel verweisen —, an die Philosophie Heideggers und anderer. So ist die Technik die Zeit angegangen mit Uhren hoher Genauigkeit, mit gesteigerten Geschwindigkeiten im Verkehr, Produktion und Nachrichtenübermittlung, mit der Messung der größten Geschwindigkeiten und der kürzesten Zeiten. Sowohl die wissenschaftliche Analyse als auch die Technik haben Raum und Zeit enger miteinander verknüpft und zu einer neuen Vorstellung von der Struktur der Welt geführt. Wir brauchen nicht einmal an die Physik zu denken. Die Entfernungen auf der Erdoberfläche erscheinen uns reduziert nach dem Maß der Geschwindigkeit, mit der Wirkungen über diese Distanzen übermittelt werden. Durch die technischen Geschwindigkeiten ist der Bereich, aus dem heraus Wirkungen auf irgendeinen beliebigen Menschen ausgeübt werden können, auf die ganze Erdoberfläche ausgedehnt worden. Die Vergangenheit wurde in einer noch vor hundert Jahren unvorstellbaren Weise erschlossen und durch Speicherungsverfahren und Reproduktionsmittel allgemein zugänglich gemacht. Jedermann kann heute innerhalb eines Tages und während seines Lebens erheblich mehr erfahren und erleben als irgendeiner seiner Vorfahren. Die Quantität des Erlebten und die Erlebnisdichte haben in einem Maße zugenommen, welches das Leben selbst völlig verändert hat. Es konnte nicht ausbleiben, daß zunehmend unser Leben nach genauen Zeitplänen reguliert, technische Prozesse automatisch gesteuert werden.

Nun hat sich der Mensch der lähmenden und zerstörenden Macht der Zeit außer durch Werke und Taten vor allem auf zwei Wegen zu entziehen versucht. Er ordnete die Zeit, sei es, indem er sich an die großen, natürlichen Ordnungen der Zeit, der Tage und Jahreszeiten anschloß, sei es durch Setzung von Festen und Gedenktagen. Er wandte sich aber auch von den zeitlichen Dingen immer wieder den ewigen zu. Jede Religion hat dazu beigetragen, die Macht der Zeit zu relativieren. Überwunden wird sie erst im Glauben an die Ewigkeit. Ihre Entdeckung — Skeptiker sprechen von ihrer Erfindung —, gehört zu den großen Durchbrüchen der Menschheit. Sie hat ihren Niederschlag schon in frühen ägyptischen Texten und im ersten Satz der Genesis gefunden. Jahwe ist vor dem Anfang der Zeit . . .

Der Begriff der Ewigkeit ist, und auch das gehört zu den Symptomen, denen wir hier begegnen, von dem Schicksal so vieler anderer, für das Dasein geradezu entscheidender Begriffe nicht verschont geblieben: außerhalb eines sehr kleinen Kreises ist das Wort fast bis zur Unkenntlichkeit abgegriffen, der Begriff auf den Wegen verschiedener Entwicklungen formalisiert oder diffus geworden. Es wird keine leichte Aufgabe sein, ihn wiederherzustellen und ideengeschichtlich in einer Weise zusammenzufassen, die der Wirklichkeit, um die es sich handelt, und der Sicht, die wir von ihr gewonnen haben, gerecht wird. Nur so könnte ihre Wirksamkeit in unserer an die Zeit verlorenen Gesellschaft wiedergewonnen werden. Heute sind die Wahrheiten, die den Sinn des Daseins erschließen, indem sie Zeit und Vergänglichkeit transzendieren, weithin verblaßt, unwirksam geworden, verlorengegangen. Es wäre verhängnisvoll, sich über die Unwirksamkeit der Philosophie bei den Intellektuellen oder über den Schwund der Religion sogar bei den Gläubigen Illusionen zu machen. Nun ist die Zeit vermutlich von Anbeginn an im Zusammenhang mit religiösen Vorstellungen und kultischen Bräuchen geordnet worden. Noch ist unser Jahr durch Sonntage und religiöse Feste geprägt. Schon haben sich mit Hilfe der Technik die natürlichen Bindungen an Tages- und Jahreszeiten gelöst. Mit dem Glauben an die Ewigkeit aber verliert der Mensch seine wichtigste Sicherung gegen die Zeit, wird ohne Hoffnung dem Vergehen, der Sorge, der Verzweiflung überantwortet.

So kann es nicht überraschen, daß sich jenes Unbehagen gegenüber der Zeit in unseren Tagen vertieft, ja zu einem bestimmenden Teil unseres Lebensgefühls geworden ist. Es tritt überall, auch in der zeitgenössischen Literatur, zu Tage. Als einziges Beispiel sei der Anfang des oben erwähnten zweiten der „Vier Quartette" Eliots zitiert.

> In meinem Anfang ist mein Ende. Nacheinander
> Erheben Häuser sich, zerfallen, werden angebaut,
> Abgetragen, zerstört, erneuert oder an ihrer Stelle
> Ist ein freies Feld, eine Fabrik, eine Autobahn,
> Alte Steine werden Neubau, altes Holz neue Feuer,
> Einstiges Feuer Asche und Asche wird Erde,
> Die schon besteht aus Fleisch, Fell, Fäkalien,
> Gebein von Mensch und Tier, Stroh und Laub.
> Häuser leben und sterben: Bauen hat seine Zeit,
> Leben und Zeugen hat seine Stunde.
> Zu seiner Zeit bricht der Wind die gelockerte Scheibe,
> Rüttelt an den Dielen, wo die Feldmaus trabt,
> Reißt am verschließnen Gobelin mit der eingewebten Devise.
> In meinem Anfang ist mein Ende.
>
> (Übersetzt von Nora Wydenbrock)

Der Mensch versucht, dem Unbehagen seiner Zeiterfahrung durch den Rausch der Geschwindigkeiten zu entgehen und durch das, was sich überhaupt nicht treffender denn als Zeitvertreib bezeichnen läßt. Eine besondere Rolle spielt dabei der Mißbrauch der Musik als derjenigen Kunst, die Gestalten in der Zeit hervorbringt. Hektischer Betrieb, übersteigertes Tempo, pausenlose Arbeit, Passionen und Sensationen vermögen jedoch nicht, das Unbehagen zu überwinden, weil in alledem schlecht verhüllt dieselbe Öde, dieselbe diabolische

Langeweile steckt, die nichts anderes als eine Form der Verzweiflung ist. Der Kampf gegen die Zeit verwandelt sich in eine Flucht vor ihr. Es gehört zur Ironie unseres Schicksals, daß die Vehikel, mit denen man aus der Zeit zu fliehen trachtet, von ihr getrieben sind, sei es die Musik, sei es das Auto. Die Vernichtung wird uns überholen, weil sie mit der Zeit schon in uns ist; sie wird uns überholen, wie der Tod den Fahrer überholt hat, der am Straßenrand liegt.

Ein bedenkliches Schauspiel bietet sich also, wenn wir u n s e r e Zeit unter dem Gesichtspunkt d e r Zeit betrachten: die menschlichen Möglichkeiten innerhalb der Zeit werden ausgeweitet, zugleich gehen die Sicherungen gegen die Zeit verloren, werden die soeben gewonnenen Möglichkeiten mißbraucht. Mitten in dieser Problematik von Zeit und Zeitlichkeit, von Technik und Gesellschaft, mitten in noch offenen Entscheidungen stehen auch Rundfunk und Fernsehen. Das werde nun genauer untersucht. Ich werde mich dabei, soweit es sich nicht um allgemeine Fragen handelt, in erster Linie auf das Programm des Hörfunks beziehen. Es sei mir erlaubt, einmal davon zu sprechen, wie es ist, ein andermal, wie es sein sollte . . .

*

Die modernen Verkehrs- und Nachrichtenmittel machen diejenigen, die sich ihrer bedienen, in einem hohen Maß von Raum und Zeit unabhängig; den Wandlungen, die dadurch in der Menschenwelt heraufgeführt wurden, wird eine rein quantitative Beschreibung nicht gerecht. Denn alle Mittel, deren er sich bedient, wirken auf den Menschen zurück. So hat sich zugleich mit seiner Welt auch das Lebensgefühl des Menschen tiefer denn je seit den Tagen der Kopernikus und Columbus verändert. Alle diese Veränderungen beziehen sich auf die Zeit. Ich wies bereits darauf hin, daß auch der Raum einen zeitlichen Aspekt hat. Es kommt für die menschlichen Beziehungen nicht darauf an, wie weit ein Ort X von einem Ort Y entfernt ist, sondern ausschließlich darauf, wie schnell, also in welcher Zeit eine Wirkung, ein Gegenstand, ein Mensch von X nach Y gelangt. Nun vermittelt die Nachrichtentechnik mit Lichtgeschwindigkeit über große Entfernungen und weite Bereiche Informationen sowie optische und akustische Bilder von Ereignissen. Es handelt sich dabei nicht etwa um eine Überbrückung des Raumes, als ob der Hörer oder Zuschauer auf irgendeine geheimnisvolle Weise am Ort des Ereignisses sei; ihm wird lediglich dessen Bild vorgestellt, vergegenwärtigt. Bei Telegraphie und Telephonie ist die Übermittlung gerichtet, bei Rundfunk und Fernsehen wird die Wirkung über eine breite Fläche ausgestrahlt, „breit gestreut", wie es im Englischen heißt. Rundfunk und Fernsehen sind also Kommunikations- und Vervielfältigungsmittel zugleich; ihre Wirkung erreicht eine große Zahl von Empfängern zur gleichen Zeit. Der Preis dafür ist ein doppelter. Erstens ist im Gegensatz etwa zum Telephon der Kontakt zwischen einem Sprecher und dem Zuschauer vor dem Empfänger einseitig, ja uneigentlich und beinah abstrakt. Der Sprecher erscheint gleichzeitig auf zahllosen Bildschirmen. Er scheint jeden einzelnen Zuschauer anzusehen, sieht aber niemand und nichts als das Objektiv der Kamera. Der Zuschauer hingegen, der den Sprecher hört und sieht, kann sich diesem auf keine Weise bemerkbar machen. Zweitens richtet sich die Sendung an eine sehr große Zahl von Zuschauern und an sehr verschiedene Gesellschaftsgruppen; jede muß ihre Tage anders einteilen und

stellt andere Forderungen an das Programm. Dieses kann also gar nichts anderes als ein Kompromiß sein, der jede Konzeption, jede höhere Ordnung zu verwischen droht.

Nicht nur das Bild eines in der Ferne jetzt stattfindenden, auch das Bild eines vergangenen Ereignisses kann durch die Speicherungsmittel für Bild und Ton, vor allem also durch Film und Magnetband, vergegenwärtigt, zur Gegenwart gemacht werden. Diese Mittel erlauben es auch, abgesehen von der Reproduktionsmöglichkeit, den zeitlichen Ablauf zu raffen oder zu dehnen, zu stilisieren oder zu verzerren, aufzulösen oder zu montieren.

Die so oft diskutierten Unterschiede in der Dramaturgie von Theater, Film und Funk, von unmittelbaren Übertragungen und gespeicherten Produktionen lassen sich im wesentlichen aus Unterschieden im Verhältnis zur Zeit ableiten. Dabei darf man sich nicht dadurch beirren lassen, daß diese Verhältnisse einigermaßen unübersichtlich werden, wenn etwa in einem Fernsehspiel Film oder in die Übertragung eines Fußballspiels Bandaufnahmen des Interviews mit einem Mannschaftskapitän eingeblendet werden. Grundsätzlich ist die Dramaturgie des Fernsehens wie diejenige des Theaters durch Zusammenhang und Stetigkeit des zeitlichen Ablaufs gekennzeichnet; beim Film ist er diskontinuierlich, die eigentlichen Kunstmittel sind Schnitt und Montage. Die große Fernsehreportage erfüllt die klassische Forderung nach Einheit von Raum, Zeit und Handlung, während der Filmbericht die Chronologie nach ästhetischen, psychologischen und publizistischen Regeln behandelt und dabei ziemlich willkürlich mit ihr umspringt. Dieser Destillationsvorgang verleiht zwar dem Filmbericht einen höheren künstlerischen Rang, gefährdet aber die Wahrheit. Die Fernsehreportage hingegen verfügt als Kunstmittel nur über Ausschnittgrößen, Perspektiven und den Rhythmus ihres Wechsels. Die Neigung des Fernsehens zu zeitlicher Stetigkeit ist so groß, daß selbst dort, wo Film verwendet wird, die durchschnittliche Länge der einzelnen Schnitte ein Vielfaches derjenigen bei Spielfilm und Wochenschau betragen muß, um ertragen werden zu können.

Bisher haben wir Rundfunk und Fernsehen behandelt, soweit ihre Technik und ihre Dramaturgie mit der Zeit zu schaffen haben. Wichtiger für uns ist die Tatsache, daß das Programm die Zeit auf eine neue Weise ordnet. Die neue Ordnung überlagert sich der alten von Tages- und Jahreszeiten und löst diese vollends auf. Vorgänge dieser Art können wir überall beobachten. Die Frage nach ihrer Bilanz, nach Gewinn und Verlust bleibt vorerst offen. Bedenklich wäre es jedenfalls, wenn die Ordnung des Programms nur in einer Art Fahrplan, in einer Aneinanderreihung von Angeboten bestünde. Bedenklich wäre es auch, wenn der Inhalt der Sendungen die Auflösung, das Verfallen des Daseins in der Zeit förderte, statt es zu verhindern. Es soll auch vorkommen, daß der Rundfunk zerstreut, wenn er sammeln sollte, zur Sammlung zwingt, wenn es besser wäre, zu unterhalten. Schon das ununterbrochene Angebot als solches lähmt die eigene Aktivität, der Zeit Herr zu werden in sinnvollem Tun, in Spiel und Gespräch, in der liebevollen Pflege von Steckenpferden, in der Muße, der Stille und im Schweigen. Ein Überangebot an leichter Unterhaltung einer gewissen Art verdirbt den Appetit auf Besseres, die Überschwemmung mit Musik läßt dem Hörer keine Ruhe, sie betäubt ihn durch Rhythmus, Tempo und Klang. Es gibt Programme, die, statt den persönlichen Tagesablauf ordnen und erfüllen zu helfen, ein Surrogat zermahle-

ner Zeit ins Haus liefern. Da es außerdem üblich geworden ist, zur gleichen Zeit zu hören und anderes zu treiben, bereichert „das Radio" die vielen Spielarten schizoiden Tuns um eine weitere. Wohlverstanden: ich sage nicht, so sei es um die deutschen Rundfunkprogramme und ihre Hörer bestellt. Aber ich fürchte, daß die Sendezeiten viel zu lang sind, um sie auch nur einigermaßen mit wertvollen Produktionen zu füllen. Ich fürchte, daß die Ängstlichkeit der Verantwortlichen, die Technik der Produktion, die Routine im Arrangement der Programme zu deren völliger Erstarrung führen könnte. Ich fürchte, daß es einer beinahe schon heroischen Anstrengung bedarf, ein Programm, das diesen Namen verdient, gegen alle sachlichen Schwierigkeiten und persönlichen Widerstände auch nur zu entwerfen.

Angesichts der Gefahren, die der Rundfunk heraufbeschworen hat, scheint es nahe zu liegen, die ins Kraut geschossene Ausnutzung technischer Möglichkeiten tüchtig zu beschneiden. Das würde etwa heißen, Bandaufnahmen und den perfektionierten Schnitt einzuschränken, das Programm enger an die alt überlieferte Ordnung der Zeit anzuschließen und vielleicht sogar die tägliche Sendezeit zu verkürzen. Solche Wünsche gibt es und noch weitergehende, das Programm zu regulieren, rationieren, zensieren ...

Die natürlichen Ordnungen, insbesondere diejenigen der Zeit, können uns tragen und heilen. Aber sie engen doch auch zugleich unser Dasein und die Möglichkeiten seiner Entfaltung ein. Der Mensch vermag sich, obwohl verwundbar, empfindlich und kompliziert, mehr als ein anderes Wesen sehr verschiedenen Bedingungen anzupassen. Aber seine Natur, seine Bestimmung treiben ihn trotzdem, die natürlichen Grenzen seines Daseins zu erweitern und zu durchbrechen. Mag er damit Gefahren heraufbeschwören, es macht seine Größe aus, sich vom Bedingenden zu befreien und die Schöpfung durch Erkenntnis, Kunst und Technik zu vollenden. Nicht die Anpassung an die Natur, sondern die Herrschaft über sie ist das Kennzeichen des zu dieser Herrschaft berufenen Wesens. Es kann sich diesem Auftrag nicht entziehen. Trotzdem hat diese Herrschaft wie jede andere ihren Preis: Wer sich vom Bedingenden befreit, den trägt es nicht mehr; wer in den natürlichen Lauf der Dinge einmal eingegriffen hat, muß ihn immer regulieren; wer sich emanzipiert, übernimmt die Verantwortung; wer die Natur mit Apparaten beherrscht, ist in Gefahr, zu ihrem Sklaven zu werden. Aber wir wollen uns hier nicht auf die Dialektik von Bindung und Freiheit einlassen, sondern diese Erwägungen unmittelbar auf unser Thema anwenden.

Funk und Fernsehen machen uns, wie wir sahen, von gewissen zeitlichen Bindungen und Bedingungen unabhängig. Der Mensch kann auch auf diesem Gebiet nicht darauf verzichten, die ihm gebotenen und von ihm geschaffenen Möglichkeiten auszunutzen. Er würde sich selbst untreu werden und nichts gewinnen. Es wäre also nicht nur ein schlechter Dienst an der Gesellschaft, es wäre auch ein anthropologischer Irrtum, etwa das Programm auf den Tageslauf des Bauern zuzuschneiden, weil dieser „ein natürliches Leben führe", oder Stunden der Funkstille einzulegen, „um Stille zur Besinnung zu gewähren", oder Informationen zu unterdrücken, weil sie beunruhigen könnten, oder nur Wertvolles und Wichtiges zu senden, um der Zerstreuung und Verflachung keinen Vorschub zu leisten. Ein politischer Mißbrauch aber wäre es, diesem unter anderem zur allseitigen Information und zum Forum der

öffentlichen Meinung bestimmten Instrument den wie immer konstruierten Maulkorb einer wie immer motivierten Zensur anzulegen oder es — man ist in Deutschland auf dem besten Wege dazu — zum Sprachrohr der jeweiligen nach dem Proporz aufgegliederten Majorität zu degradieren.

Wir sollten nicht dem abendlichen Gespräch am Brunnen nachtrauern, sondern uns fragen, wie dessen gesellschaftliche Funktion heute erfüllt werden kann. Wir sollten auch nicht sehnsüchtig nach dem Naturschutzpark der plebiszitären Demokratie blicken, statt uns zu bemühen, die Demokratie der großen Mengen vor der administrativen Erstickung zu bewahren. Wir würden dann sehen, daß an Stelle des Gesprächs am Brunnen die technischen Kommunikationsmittel getreten sind und daß einem politisch und wirtschaftlich unabhängigen Rundfunk die Aufgabe eines regulierenden Organs der öffentlichen Meinung zugefallen ist, wie sie anderweitig etwa von den Landsgemeinden wahrgenommen wird. Es gibt eine romantische Beziehung zur sogenannten Natürlichkeit und zur Vergangenheit, zu der sogenannten „guten alten Zeit", eine romantische Beziehung, die ein Symptom unserer gespannten Beziehungen zur Zeit selbst, ein Fluchtversuch aus unserer Zeit ist. Von hier aus ist kein Ansatz zur Reform des Rundfunks und seines Programms zu gewinnen. Wenn wir es besser machen wollen, als es ist, und vermeiden, wie es zu werden droht, müssen wir behutsamer zu Werke gehen.

*

Wir haben bis jetzt zwei Abschnitte auf unserem Gedankengang zurückgelegt: sie betrafen das Verhältnis des Menschen und das Verhältnis des Rundfunks zur Zeit. Vor dem dritten und letzten Abschnitt steht die Frage: Wie muß ein Rundfunkprogramm beschaffen sein, damit es dem Menschen gegen die Zeit helfe, statt ihr Zerstörungswerk zu fördern?

Bevor wir in diese Untersuchung eintreten, müssen wir den Bereich abgrenzen, innerhalb dessen das Programm für seine Wirkungen verantwortlich gemacht werden kann. Was wir nämlich als „den Rundfunk" bezeichnen, umfaßt mehr als die Angestellten und freien Mitarbeiter der Stationen, mehr als Studios und Sender und Programme. Der Rundfunk umfaßt ebenso die Empfänger, die Hörer und Zuschauer. Sicher gibt es Regeln, denen das ausgestrahlte Programm entsprechen sollte. Wir werden davon noch zu reden haben. Aber ebenso sicher ist die Auswahl und ihr Ethos Sache des Hörers oder Zuschauers selbst. Alle Versuche, das Programm im Sinn einer Bevormundung des Zuschauers regeln zu wollen, scheitern an dieser Feststellung. Der Hörer wird auch nicht alle seine Wünsche mit Hilfe des Rundfunks befriedigen können. Vom angebotenen Programm jedoch ist zu verlangen, daß es dem Hörer oder Zuschauer eine sinnvolle Auswahl des Besten möglich macht, vielleicht sogar nahelegt.

Das Programm kann auf dreierlei Weise dem Hörer gegen die Zeit helfen: indem es die natürlichen Ordnungen der Zeit, nach denen es sich nicht richten kann, wenigstens enthält; indem es während gewisser Tageszeiten nicht nur aus aneinandergereihten Teilen besteht, sondern wirklich komponiert ist, also Gestalt besitzt; schließlich indem einzelne Sendungen selbst dann und wann den Kreis zeitlicher Bedingungen durchbrechen und zum Zeitlosen und Unbedingten führen.

Welche Zeiten also, welche zeitlichen Ordnungen sollen im Programm enthalten sein und seine Struktur und seinen Inhalt beeinflussen? Die Tageszeit kann nur einen sehr begrenzten Einfluß auf das Programm ausüben, denn der Rundfunk soll ja sozialen Gruppen mit sehr verschiedener Tageseinteilung seine Dienste anbieten. Es gibt Hörer, deren „Morgen" am Mittag oder gar am Abend liegt, deren Arbeitstag die Nacht ist. Wir kommen nicht weiter, ohne im Hinblick auf die Hör- und Lebensgewohnheiten den verschiedenen Sendezeiten sehr verschiedene Gewichte zuzuerkennen. Die Kurven der Hörerzahlen in Abhängigkeit von der Tageszeit zeigen drei ausgeprägte Maxima: am Morgen, am Mittag und am Abend. Trotzdem handelt es sich bis zum späten Nachmittag an Werktagen — abgesehen von den Nachrichten und von Sendungen für bestimmte Gruppen (etwa Schulen oder Landwirte) — um Sendungen geringeren Gewichts, um Auflagen, Zugeständnisse, überwiegend aber um eine Art Begleitmusik für Arbeit oder Muße. Nichts wäre verkehrter, als hier bedeutende oder allerdings auch aufdringliche Musik zu verwenden. Am frühen Morgen verdirbt Beethoven ebenso den Magen wie Tanzmusik; Schlagertexte sind sowenig erbaulich wie die meisten Morgenandachten. Wer seinen Morgen in Stille oder Andacht begehen oder sich beim Mittagsmahl friedlich mit den Seinen unterhalten will, der bedient sich des Rundfunks am besten, indem er ihn abstellt. Der Abend aber ist für den weit überwiegenden Teil der Zuschauer der Feierabend. Als solcher sollte er auch im Programm erscheinen. Er ist die wichtigste Sendezeit, die einzige, in welcher die Familie zusammen ist und der Rundfunk volle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen darf. In ihr muß das Programm mit großer Sorgfalt komponiert sein, so daß es wirklich Gesicht und Gestalt annimmt und weite Kreise und jeweils die ganze Familie angenehm unterhält.

Was freilich angenehme Unterhaltung ist, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Wer das feststellt und die Wünsche der Hörer ernstnimmt, muß auch den Lauf der Woche durch den besonderen Charakter gliedern, den er den einzelnen Wochentagen gibt. Dadurch erhält das Programm eine gewisse Ruhe, der Hörer weiß, woran er ist, und fühlt sich eher veranlaßt, den einen oder anderen Abend auszulassen oder auszuwählen. So ist es richtig, je einen Abend dem Symphoniekonzert, der Operette oder der leichten Unterhaltung, dem Hörbild oder der großen Dokumentarsendung und dem Hörspiel vorzubehalten und das Nebenprogramm jeweils anzupassen.

Sonntage, Feiertage und Gedenktage, gefärbt durch die Jahreszeiten, gliedern das Jahr. Diese Ordnung ist erhalten geblieben und drückt sich auch mehr oder minder deutlich im Programm aus. Aber die Sonntage leiden im Rundfunk ebenso wie in der Familie darunter, daß kaum jemand mehr fähig ist, Muße, Gedenken und Feier aus der Mitte seines Wesens und dem Kern ihres Anlasses zu begehen. Da wir uns selbst unbehaglich geworden sind und dem bohrenden Schmerz der vergehenden Zeit zu entgehen trachten, da wir beginnen die Stille zu fürchten, in welcher der unheimliche Ton zu vernehmen ist, den wir vom „Warten auf Godot" kennen, sind wir auf Zerstreuung, auf Zeitvertreib angewiesen; da der Sonntag weniger der Tag des Herrn als des Ausschlafens, der Öde in Erschöpfung und des motorisierten Ausflugs geworden ist, wird sein Radioprogramm zu einem beinah schon grotesken Potpourri aus Gottesdienst und Blasmusik, Kammermusik und Kurkapelle, Kaffeekabarett und Volkstheater, Fußball und Symphonie. Am Sonntag und an den

348871

Feiertagen zeigt sich mit voller Deutlichkeit, daß es nicht gelungen ist, die großen Überlieferungen in angemessener Weise in unsere Welt zu übertragen. Eine nüchterne Bilanz zeigt weiter, daß Stoffe und Gestalten, Autoren und Künstler und die im Pulsschlag der Geschichte gelieferte Kunde der Tagesereignisse gerade ausreichen, um ein Programm zwischen dreißig und fünfzig Wochenstunden sinnvoll zu nähren – wenn man von der Funktion der Hintergrundmusik absieht. Diese dreißig bis fünfzig Stunden bedeuten aber nicht viel mehr als die Abende und einen kleinen Teil des Samstagnachmittags und des Sonntags. Alles, was darüber hinausgeht, ist Füllung, Wiederholung, Verlegenheit und ein wenn auch notwendiges Zugeständnis an Bedürfnisse der Hörer. Es scheint notwendig zu sein, viele mittelmäßige Sendungen zu produzieren, um wenige Höhepunkte des Programms möglich zu machen.

Anders als beim Hörfunk liegen die Dinge beim Fernsehen. In diesem Lande sind seine Sendezeiten kürzer, als es dem subjektiven und objektiven Bedürfnis des Zuschauers entspricht. Er hat also gar nicht die Möglichkeit zu wählen, er ist dem Programm sozusagen ausgeliefert. Er wird so der Wahl und ihres Ethos entwöhnt. Das Fernsehprogramm muß im Lauf der Jahre auf dieselbe Zeit von dreißig bis fünfzig Wochenstunden verlängert werden, auf die das wesentliche Hörfunkprogramm reduziert erscheint. Erst ein innerhalb gewisser Grenzen erweitertes Fernsehprogramm würde auch öfter anspruchsvolle Sendungen für qualifizierte Minderheiten rechtfertigen.

*

Wir haben bisher mehr von der Einteilung und den Schwerpunkten als von der inneren Struktur des Programms gesprochen. Ausschlaggebend dafür ist die Komposition, wenn man will die Dramaturgie derjenigen Sendezeiten, die wir als Schwerpunkt des Programms ansehen dürfen, vorab also der Abende. Von den sorgfältig komponierten Abenden soll eine ordnende und beruhigende Wirkung auf den Zuschauer ausgehen und die oft fast unerträgliche Spannung lösen, durch die sein Verhältnis zur Zeit bestimmt ist. Leider wurde noch keine Dramaturgie des Programms geschrieben. Die Balance mit Musik und Wort, Längen und Pausen, Inhalten und Tempo, Niveau und Stil, Kontrast und Homogenität wird fast ausschließlich nach dem Gefühl, unter Zuhilfenahme einiger Erfahrung, erreicht. Wichtig für unser Thema ist nur, daß die verhältnismäßig kurzen Sendezeiten von wirklichem Gewicht überhaupt komponiert sind. Mit anderen Worten: Die Speisekarte, die das Programm darstellt, muß auch einige fertige Menüs aufweisen. Diese allerdings sollten nur Sendungen enthalten, die sich selbst rechtfertigen und ihren Platz im Programm weder dem Ressort-Ehrgeiz der Abteilungsleiter, noch einem kameralistischen Haushaltsplan verdanken. Nur von solchen Abenden vermag eine sammelnde Wirkung auszugehen, auch wenn sie unterhaltend sind. Sie fördern nicht die Trägheit des Geistes durch Zerstreuung und Betäubung, sondern helfen mit, der gestaltlosen, beängstigenden, verwirrenden Zeit Herr zu werden.

Trotz alledem wird kein wie immer geartetes Programm nur durch formale Qualitäten den Menschen aus seiner Verhaftung in der Zeit lösen, nicht einmal für einen Augenblick oder eine Atempause. Das vermag nur die einzelne Sendung selbst. Wir haben uns zu fragen, welche Sendungen imstande sind,

den Bann der Zeit zu brechen und den Hörer aus der Verbannung — und sei es wirklich nur für einen Augenblick — hinaus- und heimzuführen. Ich bin versucht zu sagen, es sei zunächst die Musik, die dadurch, daß sie Gestalt im Ohr, Formung des zeitlichen Ablaufes ist, die gestaltlos verrinnende Zeit überwindet. Mit ihr wird allerdings — ich deutete es bereits an — schlimmer Mißbrauch getrieben, an dem der Rundfunk sein gerüttelt Maß Schuld trägt. Dieser Abusus der Musik bewirkt nicht nur eine Art von erregter Betäubung, er stumpft auch gegen die höchsten Hervorbringungen des musikalischen Genius selbst ab. Warnen möchte ich an dieser Stelle davor, die sogenannte leichte Unterhaltung zu unterschätzen. Sie kann ein legitime Hilfe sein, die uns hält und erheitert, wenn Müdigkeit und Melancholie und das inhaltlose Vergehen der Zeit uns zu überwältigen drohen. (Vgl. dazu Werner Schöllgen, „Soziologie und Ethik der Unterhaltung" in „Aktuelle Moralprobleme", Düsseldorf 1955.)

Die wahre Erlösung aus der Zeit gewährt nur der Glaube. Die Ewigkeit ist in Einem in der Zeit und über der Zeit. Wir sahen eingangs, daß der Mensch hoffnungslos der Zeit dann ausgesetzt ist, wenn er der religio verlustig ging, wenn er über die Natur, die eine Natur des unaufhaltsamen Vergehens in der Zeit ist, nicht mehr hinauslangt ins Ewige. Was liegt also näher, als dem Wort Gottes auch durch den Rundfunk Gehör zu verschaffen, und zwar nach Maßgabe der geistlichen Zeit, der Sonntage und Feiertage des Kirchenjahres? Allein in der jährlichen Wiederholung der Geschichte des Herrn und in der Feier des Andenkens seines Wirkens sind Zeit und Welt in der großartigsten, jeden Gläubigen immer wieder ergreifenden Weise überwunden. Über die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß Gottes Wort als Menschenwort verkündet wird, daß die Kirche nicht nur mit religiösen, sondern auch mit gesellschaftspolitischen Zielen auf den Plan getreten ist und daß der technische und gesellschaftliche Apparat des Rundfunks sich nun einmal nicht mit der Feier der Kultmysterien verträgt, darüber brauchen wir uns hier nicht zu verbreiten. Diese Schwierigkeiten sind belanglos gegenüber der neuen Wirkungsmöglichkeit, die durch den Rundfunk dem Wort Gottes erschlossen wurde. Jedoch wird sie — aus welchen Gründen immer — noch nicht oder nicht richtig ausgenutzt.

Nun ist die Zeit für kirchliche Sendungen begrenzt, und nicht alle Hörer sind bereit, sie sich anzuhören. Aber es gibt noch andere Möglichkeiten, auch für diese Hörer und auch außerhalb der kirchlichen Sendungen dem, was über der Natur und jenseits der Zeit ist, Gehör zu verschaffen. Die erste bietet die Natur selbst; sie ist heute in einem Grade erhellt, der sie gleichsam durchscheinend macht für die ewigen Bezüge. Es ist eine Frage der sachlichen Sauberkeit und der Lauterkeit der Absichten, die Erscheinungen so darzustellen, daß Plan und Werk der Schöpfung sichtbar werden. Eine zweite Möglichkeit enthalten die Dichtung und jede wahre Kunst. Thomas von Aquin hat das Schöne „splendor veri", den Glanz des Wahren, genannt. Er kann nichts anderes damit gemeint haben als den Abglanz der ewigen Wahrheit. Wir haben Grund anzunehmen, daß die Idee eines Kunstwerkes — mag dieses Werk so vergänglich sein wie das des Schauspielers — unzerstörbar aufgehoben ist in der Ewigkeit Gottes. Jedes leibhaftige Kunstwerk wird davon zeugen. Allerdings wird damit auch ein Maßstab für das, was Kunst sei, aufgerichtet, vor dem einiges kaum bestehen wird, das wir unter dem Vorwand der Kunst vorführen . . .

Die letzte Möglichkeit — und damit schließt sich der Kreis unserer Überlegungen — ist der Mensch selbst. Er ist ja das Ebenbild Gottes und deswegen und kraft der Unsterblichkeit seiner Seele selbst der Repräsentant des Ewigen in der Zeit. Die Zeit kann einen Menschen verschlingen und dem Nichts ausliefern. Er kann mit sich so zerfallen, er kann so zerstört, so nichtig oder so verworfen sein, daß er nicht mehr für den Anteil zu zeugen vermag, den er am Ewigen hat. Aber der Mensch in „grandeur et misère", zwischen Gut und Böse, in seinem Kampf mit der Zeit bringt das Ewige nah: sei es durch die Beispielhaftigkeit seines Daseins und seines Schicksals, sei es durch den Abglanz der Gnade, die auf ihm liegt, sei es durch den unergründlichen Eros. Deshalb und nur deshalb sind es die großen Augenblicke unseres Instruments, wenn es das Menschenbild im Raum und in der Zeit vermittelt, Bilder von Menschen in ihrer Armseligkeit und in ihrer Größe. Deshalb können Rundfunk und Fernsehen gar nichts Besseres zu tun, als immer wieder Menschen vorzustellen, auf jede Weise, in jedem Zusammenhang, in jeder Programmsparte. Sie sind auch die Zeugen, ohne die der Glaube nicht verkündet werden kann. In ihnen vollzieht sich die Berührung von Zeit und Ewigkeit im schöpferischen Einfall, in der reinen Erkenntnis. Wir finden den Menschen noch einmal in der Dichtung. Die aristotelische Bestimmung der Tragödie beschreibt, was geschieht, wenn Zuschauer und dramatis personae sich begegnen. Wir brauchen aber vor Kamera und Mikrophon auch den Zeitgenossen selbst. Freilich mag man mit der Laterne suchen, um Menschen zu finden, denen die beispielhafte Kraft personalen Daseins eigen ist. Wir finden sie nur selten und nicht dort, wo wir sie zu suchen pflegen. Das ist noch trauriger als der vielberufene Mangel an sogenannten Mitarbeitern. Denn nur der Mensch, der mir gegenübersteht, vermag das Ewige in mir selbst hervorzurufen.

Die Ekklesiologie Herman Schells

Von Josef Hasenfuß, Würzburg

Der für Schells ganzes Denken, für seine Philosophie wie Theologie grundlegende Begriff des persönlichen Geistes in seiner Lebendigkeit, Innerlichkeit, Tatkraft und Freiheit, also in seiner Existentialität, bringt natürlich auch über die frühere scholastische Einstellung hinaus eine entsprechende neue Sicht der Kirche zur Geltung und läßt auch hier Schell als existentiellen Denker im guten christlich-katholischen Sinn erscheinen.

I.

In der Existenztheologie Kierkegaards und der anschließenden dialektischen Theologie K. Barths, wie auch in der Existenzphilosophie ist die in Freiheit, Innerlichkeit und Tatkraft realisierte Vereinzelung ein Grundmoment des Geistigen. Nach Kierkegaard sind Selbstsetzung und Glaubensentscheidung Sache unvertretbaren, ständig neu akthaft zu vollziehenden, freien Einsatzes des Einzelnen. Der Einzelne kann nur, völlig auf sich selbst allein gestellt, seine Existenz gewinnen im Gegensatz gegen die Gemeinschaft und gegen alle Allgemeinheit, die ja Kierkegaard nicht im scholastischen Sinn, sondern als eine alle Einzelnen vergewaltigende Idee Hegels oder als modernes Massenmenschentum kennt, wie es ihm in seiner dänischen Staatskirche entgegenzutreten schien, mit der er denn auch stets im Streite lag. Gegen beides müssen natürlich die einzelnen Persönlichkeiten gehen, um sich nicht selbst zu verlieren. „Die Masse ist eigentlich das, was ich mir zum polemischen Ziel genommen habe" (Kierkegaards Tagebücher, hrsg. v. Th. Haecker, 1923 I S. 215 f). Darum ist für ihn auch alle Wahrheit und Güte Existentialität oder reine Subjektivität. Hier ist der reformatorische Individualismus, nach dem der Einzelne unmittelbar vor Gott steht, in letzter Konsequenz durchgeführt. Diese Vereinzelung christlicher Existenz ist auch durch die Betonung des Primates der Freiheit und der Aktivität des Willens bedingt, der mit seiner Freiheit mehr als die der Allgemeinheit und darum auch der Gemeinschaft zugewandte Vernunft auf Vereinzelung tendiert, wenn er freilich auch der Hingabe an die Gemeinschaft sich nicht verschließen darf. Im profanen Existentialismus Heideggers muß ebenfalls der Einzelne im Gegensatz zur Welt und zur Allgemeinheit die vereinzelte Existenz gewinnen, indem die Angst das Vertrauen auf die Sicherungen des Massendaseins erschüttert und zur Verwirklichung der Einzelexistenz mit ihren Aufgaben antreibt. „Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‚solus ipse' . . . Diese Vereinzelung nimmt das Dasein aus seinem Verfall zurück und macht Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeit seines Daseins offenbar." (Heidegger, Sein und Zeit[4], 1935 S. 187 ff).

In der ganzen modernen lebens- und existenzphilosophisch und soziologisch eingestellten Forschung werden ähnliche Forderungen gegenüber den angeblich erstarrten, autoritären, rechtlichen Kirchengemeinschaftsformen im Sinne einer einzelpersönlichen, freien, inneren, lebendigen Religiosität der Liebe erhoben. Im Anschluß an den alten protestantischen Kirchenbegriff, wonach Christus nur das in freiem gemeindlichem Zusammenschluß der unmittelbar persönlich vor Gott stehenden Gläubigen sich verwirklichende Gottesreich ohne äußere sichtbare Organisation und autoritäres Amtspriestertum wollte, und im Zusammenhang mit Kants Begriff der Kirche als moralischer Menschengemeinschaft, vertrat u. a. insbesondere der für die Folgezeit so einflußreiche Harnack und auf ihm fußend R. Sohm gegenüber der katholischen autoritären, juristischen Amtskirche eine Freiheits- und Liebeskirche: Die Anhänger Jesu, der nur sein natürliches Religionserlebnis von der Liebe des Vatergottes mitteilen und in seiner eschatologischen Einstellung niemals eine sichtbare hierarchische Kirche habe stiften wollen, hätten seine Religion synkresistisch weitergebildet und verändert und in Ablösung der Geistträger (Pneumatiker und Charismatiker) durch die beamteten Kirchenvorsteher (Episkopen, Presbyter und Diakone) eine juristische Amtskirche geschaffen. Auf die Ergebnisse von Harnacks „Dogmengeschichte" (3 Bde., 1886 ff.), gegen die sich Schell wandte, stützen sich wieder Sohm, Tröltsch, Heiler u. a. in der neuesten Zeit. Sohm stellt der von Christus gegründeten Liebeskirche als göttlicher, innerer, geistiger, überweltlicher, frei verpflichtender Macht die sich erst später entwickelnde katholische Rechtskirche als menschliche, weltliche, äußerliche, bloß formal zwingende Macht gegenüber (Kirchenrecht, 2 Bde. 1892 u. 1923). Im Anschluß daran lehrt Heiler, daß Christus nicht die katholische dogmatisch - rituelle - hierarchische Rechtskirche, sondern die pneumatische und charismatische Geistkirche, die verfassungslose Weltchristengemeinde aller durch persönlichen Glauben und in der Liebe mit Gott Geeinigten gewollt habe (Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, 1922). Diese Angriffe gegen die katholische Kirche nennt Guardini heute die gefährlichsten seit Strauß. Im Zusammenhang mit diesen und dem nach Harnacks Urteil aus protestantischem Geblüt stammenden Modernismus A. Loisys, G. Tyrells, Laberthonnières u. a. werden auch bis in die Gegenwart allenthalben solche Theorien und Forderungen vertreten von Religionsphilosophen und Religionssoziologen wie Tröltsch, Scheler, R. Otto, Söderblom, G. Mensching, von der heutigen Existenz- und Entmythologisierungstheologie des Heideggerschülers Bultmann u. a. Schelers Religionssoziologie strebt „nach reineren Formen spiritueller Religiosität", die Tröltschens nach fließender Gruppenbildung zur Pflege des persönlichen Ideals, „wo jeder aus eigener Lebenstiefe selbständig und individuell und doch übereinstimmend die Erkenntnis Gottes schöpft". (Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912 S. 927 ff.). Bultmann sieht den Inhalt der christlichen Religionen wesentlich im „existentiellen Selbstverständnis" des Menschen (Theologie des Neuen Testamentes, 1953). Nach Mensching besteht das „religiöse Ideal der Zukunft darin, daß „das Christentum aus den mancherlei trennenden Erstarrungsformen zurückfindet zu jener freien Lebendigkeit der Urgemeinde, die durch den Geist geeint wurde" (Religionssoziologie, 1947, am Schluß). Bis in katholische Kreise finden solche Ideen Eingang, wie in der früher von J. Wittig und E. Michel vertretenen Parole „Liebeskirche gegen Rechtskirche", so heute in dem von katholischen Laien und Theologen verfaßten und von G. Mensching heraus-

gegebenen Buch „Der Katholizismus sein Stirb und Werde“ (1937). Hier heißt es wie bei Harnack, Sohm und Heiler, daß es zwar in der Geschichte des religiös christlichen Lebens notwendig zur kirchlichen Organisation kommen müsse, die aber mit ihrem hierarchischen und dogmatischen Apparat ständig der Gefahr der Verfälschung, Einengung und Beschränkung des persönlichen existentiellen religiösen Lebens ausgesetzt ist, so daß „immer wieder Männer in ihr aufstehen müssen, um gegen die Erstarrung zu protestieren, um neben Dogmen und Hierarchie dem prophetischen Wort eine Stelle im Ganzen zu sichern.“ Über der Betonung des Einzelnen, seines existentiell-persönlichen, religiös-sittlichen Lebens und Erlebens geht hier in diesem außerkatholischen religiösen Ringen der Sinn für die Gemeinschaftsform der Kirche weithin verloren. Man kann hier Kirche nur in der Verfallserscheinung des Massenmenschentums sehen, wobei ihr Gemeinschaftscharakter als tragendes Fundament für echtes persönliches Leben verkannt wird. Man betrachtet das Stehen in der Kirche hier fast immer als Persönlichkeitsschwund und Massenmenschentum, als das „sich-abnehmen-lassen“ des eigenen religiösen Lebens und Einsatzes durch unpersönliche und überpersönliche Mächte. So wird hier allenthalben in den mannigfachsten Variationen gegenüber der Kirche des Rechtes, des Gesetzes, der Tradition, der Autorität, des Amtes, des Dogmatisch-Rituellen und Formell-Institutionellen eine existentiell-persönliche Religiosität der Freiheit, der Liebe, der Geistes- und Lebensmacht vertreten. Auf diese Weise kommt hier die protestantische Auflösung des Kirchenbegriffes im einseitigen Individualismus zur Auswirkung.

Damit wird nun auch Schells Kirchenlehre von M. Gloßner und im Anschluß an ihn von E. Commer in Zusammenhang gebracht als „Anfang zur Auflösung der Kirche im protestantischen Sinn einer rein geistigen Gemeinschaft, die auf dem unmittelbaren Verkehr der Einzelpersönlichkeit mit Gott beruht“ (H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus², 1908, S. 103f.). Commer stützt seine These auf einige aus dem Zusammenhang herausgerissene Schellstellen, wo dieser zwar den wahren Kern der Auffassung und Einwände des Protestantismus und der Moderne überhaupt anerkennt, aber nur um sie in ihrer Einseitigkeit um so wirksamer abweisen zu können. So meint Commer: Die Kirche soll nach Schell die „Selbstverwirklichung des Evangeliums sein“, „als ob diese religiös-soziale Gemeinschaft erst allmählich durch den sukzessiven Zusammenschluß der einzelnen Gläubigen von diesen letzteren gebildet worden sei“; denn er sage, „die Kirche bedeutet den intellektuellen Aktivismus des Evangeliums“ oder „den geistigen Aktivismus des Gottesreiches“, „die Mittelmäßigkeit des Durchschnittsmenschen macht die Autorität notwendig“ (a.a.O. S. 100 ff., wo sich Commer auf Schells Christus, 1923, S. 178 ff. stützt). Um diese aus dem Zusammenhang gerissenen Sätze Schells richtig zu verstehen, muß man wissen, daß sie in Auseinandersetzung mit dem Protestantismus und der Moderne, insbesondere mit Harnack geschrieben sind.

II.

Schell nimmt in seiner Darstellung der Kirche, die übrigens offiziell unbeanstandet blieb, auf die oben charakterisierten Auffassungen besonders in der Form, wie sie von ihrem Initiator Harnack vertreten wurden, ausdrücklich sich mit ihnen auseinandersetzend Bezug, woraus im besonderen Maße die

Aktualität von Schells Kirchenlehre für die heutige Zeit erhellt: „Das sadduzäische Hohepriestertum, wie die gesetzeseifrigen Pharisäer wurden mit gleicher Entschiedenheit von Jesus verurteilt. Da diese beiden die vorzüglichen Vertreter des hierarchischen Amtes, des Lehrstuhls Mosis, des Opferdienstes und des Hirtenamtes waren, so entsteht der Eindruck, als ob Jesus das Kirchentum überhaupt grundsätzlich verworfen habe ... Die Sadduzäer waren die Inhaber des Hohenpriestertums ... Die Religion galt ihnen als das gesetzliche und rechtliche Kirchentum mit seinen Ordnungen und Amtsfunktionen; die einzelnen haben nur Wert und Bedeutung als Glieder dieses Gemeinschaftsganzen ... Der Pharisäismus war das Kirchentum der Seelsorge, des Seeleneifers, der Schriftgelehrsamkeit, der inneren Teilnahme und der ganzen Beobachtung des Gesetzes, der messianischen Sehnsucht und Hoffnung. Aber all das in kleinlicher Kasuistik mit berechnender Lohnsucht, mit Vernachlässigung der lebendigen Persönlichkeit als geistiger Innerlichkeit und Zielbestimmung zum Ebenbilde und zur Lebensgemeinschaft Gottes ... Das Gottesreich der Innerlichkeit wurde gehemmt durch ihre Richtung aufs Äußere, die Tatkraft, welche die Herstellung der gottebenbildlichen und gottzugewandten Persönlichkeit fordert, konnte bei der Zersplitterung auf das Viele und Einzelne ihrer religiösen Forderungen nicht gewonnen werden; die Liebe war unmöglich bei dem Geiste ängstlicher Furcht und Lohnsucht ... Hat nun Jesus durch seine Verwerfung des sadduzäischen und pharisäischen Kirchenwesens das Kirchentum überhaupt verworfen?" In Beantwortung dieser Frage weist Schell die tatsächlich hier angeschlossene Folgerung Harnacks und der Moderne, daß das Kirchentum erst nachträglich von den Anhängern Christi eingefügt worden sei, zurück: „Das Kirchentum bedeutet, wie man meint, die Umwandlung der Religion in Lehrordnung und Bekenntnispflicht, Kultusordnung und Gnadenmittel, Gebote und Werkleistungen, Überordnung eines besonderen Priesterstandes über die Laien, die Unterscheidung einer vollen und notdürftigen Zugehörigkeit zum Gottesreich, seinen Gütern und Forderungen. Dieses Kirchentum drang, wie Harnack es darstellt, als fremdes Element in das Evangelium Jesu ein, sobald die ursprüngliche religiöse Begeisterung ausströmte. Indem die Christenheit anfing, eine Gemeinschaft von Durchschnittsmenschen zu werden, die nicht durch persönliche Bekehrung, inneren Geisteskampf und selbsteigene Tat Christen geworden waren, ... wurde die Religion zu einer Sache der amtlichen Fürsorge und Einrichtung, Überlieferung und Gesetzgebung ... Die Mittelmäßigkeit der Durchschnittsgläubigen ... mache die Autorität und das Kirchentum notwendig. Als zweite Ursache nennt Harnack den Kampf für die Selbstbehauptung des Christentums gegen die heidnische Religiosität ... Als dritte Ursache sei die Befreiung des jungen Christentums vom Judentum wirksam geworden. Vom geistigen Banne des Judentums befreit, habe sich das Christentum dem Eindringen des griechischen Geistes preisgegeben. Das bedeutete den Willen nach Erkenntnis, nach Wahrheit und Unsterblichkeit ... Die griechische Philosophie habe den Logos als Gottesbegriff dargeboten ... Durch die Verbindung des Logos mit Jesus sei der Mensch zum Gott ... geworden. Sobald übernatürliche Geheimnislehren und geheimnisvolle Kultushandlungen mit gnadenkräftigen Wirkungen vorhanden sind, bedarf es eines kirchlichen Amtes, welches diese himmlischen Güter bewahrt und verwaltet" (Christus, S. 167—171).

Schell verteidigt ausdrücklich das sichtbar-anstaltsmäßige katholische Kirchentum gegenüber diesen Vertretern des unsichtbar-geistigen Kirchentums.

dessen Wahrheitskern nach ihm freilich in jenem mit enthalten sein muß: „So wenig Christus die Religion bekämpfte, indem er ihre sadduzäische und pharisäische Entartung verwarf, ebensowenig hat er das Kirchentum abgelehnt, indessen er dessen sadduzäische und pharisäische Entartung vorwarf. Die Kirche ist die wesentliche Form des Gottesreiches. Die Ausgestaltung des Gottesreiches ist eine innere Notwendigkeit der Sache selbst . . . Sie liegt aber auch in der Folgerichtung aller Worte und Taten, durch welche Jesus das Gottesreich beschrieb und begründete . . . Die Kirche im katholischen Sinne ist der Aktivismus des Gottesreiches: seine Wesenserscheinung, seine tatkräftige Selbstbehauptung, seine Liebesgemeinschaft; die Selbstverwirklichung seiner inneren Lebendigkeit, seiner Tatkraft, seiner Liebespflicht. Die Kirche ist nur dann ein Abfall vom Evangelium, wenn der Leib ein Abfall von der Seele, wenn das Wirken ein Abfall vom Wesen, wenn der Wille ein Abfall vom Gedanken, wenn die Tat ein Abfall der Idee, wenn die Gemeinschaft ein Abfall von der persönlichen Selbständigkeit, wenn die Nächstenliebe ein Abfall von der Selbstliebe ist“ (a.a.O. S. 171 f.).

In diesem Zusammenhang steht auch jenes Wort Schells von der Kirche als geistigem Aktivismus des Evangeliums, das für Commer anstößig protestantisch klingt, in Wirklichkeit aber bei aller Anerkennung des berechtigten Anliegens des modernen Personalismus und Aktivismus bzw. Existentialismus den katholischen Begriff der Kirche als Ort der polaren Spannung von äußerer Form und innerem Leben, von Gebundenheit und Freiheit, von anstaltsmäßigem Kirchentum und Gotteskindschaft aufweist: „Kirche bedeutet den intellektuellen Aktivismus des Evangeliums. Die Kirche ist die lehrhafte Auswirkung und lehramtliche Selbstbehauptung des Wahrheitsgehaltes, mit dem das Gottesreich der Welt verkündigt, dargeboten und eingepflanzt wurde. Nur wenn das Wort Gottes nichts Positives ist, d. h. nichts inhaltlich und sachlich Bestimmtes, dann kann man mit Harnack behaupten, daß das Evangelium Jesu nichts Positives sei. Nur wenn die Verkündigung und Darbietung des Gottesreiches nichts Statutarisches, nichts Verpflichtendes und Gesetzliches ist, dann kann man mit Harnack annehmen, das Evangelium sei nichts Statutarisches und darum nichts Kirchliches. Dann, aber auch nur dann, ist die Kirche ein Abfall vom Evangelium . . . Die Kirche ist der unentbehrliche Aktivismus des Evangeliums. Natürlich der geistige Aktivismus des Gottesreiches. Darum der intellektuelle und der praktische Aktivismus, weil Erkenntnis und Wille die beiden Formen des geistigen Lebens sind. Indem das Reich Gottes zur Kirche wird, . . . wird das Evangelium selber von der Menschheit erlebt. Erleben heißt denkend und wollend erleben, heißt durch tatkräftiges Denken und Wollen erleben . . . Die Flucht vor der Kirche bedeutet also die Flucht vor der tatkräftigen Verwirklichung des Evangeliums“ (a.a.O. S. 172 f.).

Ausdrücklich wird unter anerkennendem Bezug auf den Wahrheitskern des Harnackschen Wortes von der die Autorität notwendig machenden Mittelmäßigkeit der Durchschnittsmenschen betont, daß Christus auch unter diesen Gesichtspunkten, wegen der Angewiesenheit der Menschen auf die Autorität und um ihrer Erziehung willen, eine die Gotteskindschaft nicht ausschließende kirchliche Gemeinschaft gründen mußte: „Autorität und Freiheit, Kirchentum und Gotteskindschaft neigen demnach aus sich ebenso zusammen wie Nächstenliebe und Vollkommenheitsstreben . . . Es ist vollkommen wahr:

... Die Mittelmäßigkeit des Durchschnittsmenschen macht die Autorität notwendig. Aber auch die Schwäche der Kindheit macht die Eltern und ihre Autorität notwendig ... Hätte Jesus dies übersehen dürfen? .. Das Evangelium ruft zur Innerlichkeit: ... Geht der Zug des Durchschnittsmenschen nach innen? Bedarf es nicht der planmäßigen, unermüdlichen Erziehung zur Innerlichkeit, um des Gottesreiches teilhaft zu werden? Das Evangelium ruft zur Tatkraft des Wirkens und des Leidens ... Geht der Zug der durchschnittlichen Menschennatur zur Tatkraft? ... Was dem Durchschnittsmenschen nottut, war ein guter Hirt, war Hingebung und Hirtenliebe, ... war Autorität, Kirchentum, Lehrgewalt, Seelsorge. Die Kirche ist die organisierte Aufgabe des Hirtenamtes ... Das Reich Gottes ist Innerlichkeit ... Das Reich Gottes ist Tatkraft ... Aber das schwierigste ist die selbstlose Liebe, die Gott im geringsten der Mitmenschen dient ... Jesus kannte diese Schwierigkeiten, darum gilt ihrer Bekämpfung sein letztes Wort" (Christus, S. 178—184).

Hier in der Ekklesiologie zeigt sich sehr deutlich wieder das eigentliche Bestreben Schells, wie von anderen christlichen Glaubenswahrheiten und Einrichtungen, so auch die Wahrheit und Realität von der Kirche dem modernen Verständnis näher zu bringen. Wie er überall in der Philosophie und Theologie Seinsgebundenheit und Aktivität und Freiheit zumal zu vereinen sich müht, so sucht er auch bezüglich der Kirche, deren Charakter als äußerlich sichtbare Heilanstalt mit ihrer Autorität und Gebundenheit, ihrer organischen Formung und Tradition er anerkennt, doch ihr innerliches Wesen, ihren Logos und ihr Pneuma, das in ihr enthaltene geistige Leben wirksam zur Geltung zu bringen und zwar schon ganz im Sinne heutiger Ekklesiologie. „In der wahren Kirche müssen", wie A. Rademacher heute feststellt, „Liebe und Gesetz, Freiheit und Recht, Glaube und Dogma, Frömmigkeit und Ritus, innere Lebensmacht und äußere Autorität, Pneuma und Amt zur harmonischen Einheit verbunden bleiben. Die beiden Elemente stehen zueinander in einem Verhältnis der Spannung oder der polaren Gesetzlichkeit. Sie schließen einander nicht aus, sondern fordern einander. Weder kann das eine oder das andere noch das Ganze ohne jedes von beiden bestehen. Indem jedes von beiden sich gegen das andere zu behaupten und durchzusetzen strebt, werden die latenten Kräfte entbunden und zum Gedeihen des Ganzen mobil gemacht. Man kann daher von einem Spannungsgesetz, wie im Organischen, so auch in der Kirche, reden und dieses Gesetz ist ein Lebensgesetz in ihr. Der Gleichgewichtszustand ... wird zu keiner empirischen Zeit erreicht. Bei diesem Kampf der Gegensätze wird und darf ohne Gefahr für den Bestand der Kirche bald der eine, bald der andere Gegensatz eine gewisse Vorherrschaft beanspruchen oder gewinnen, solange nur nicht die Spannung selbst durch die Alleinherrschaft des einen von beiden aufgehoben wird. Die Katholizität der Kirche ist jederzeit an das Vorhandensein von innerem Leben und äußerer Form gebunden, während die einseitige Überspannung des einen von beiden zwangsläufig auf Irrwege führt und das Wesen der Katholizität zerstört" (Staatslexikon der Görresgesellschaft III, ^{5}1929, S. 131). An anderer Stelle schreibt Rademacher: „Die katholische Kirche ist ein Doppelwesen, in dem Leben und Form, Freiheit und Gesetz, Glaube und Dogma, religiöse Erfahrung und Theologie, Frömmigkeit und Liturgie, Liebe und Recht zu unzertrennlicher organischer Einheit verbunden sind. Es wird jederzeit ein Kampf zwischen beiden Gegensätzen bestehen ... Die Kirche ist eine Genossenschaft christusgläubiger Menschen. In diesem Genossenschaftscharakter sind zwei einander zugeordnete

und nicht voneinander trennbare Elemente verbunden: Sie ist Gemeinschaft und zugleich Gesellschaft ... Als Gemeinschaft ist sie Leben und Organismus, als Gesellschaft ist sie Form und Organisation. Sie ist immer und überall beides zugleich, und beide Seiten an ihr sind gleich wesentlich, wie bei Jesus Gottessohnschaft wie Menschenkindschaft ... Aus dieser Zuordnung von Leben und Form fließen alle anderen Zuordnungen, wie die von Freiheit und Gebot, Liebe und Recht, Glaube und Dogma, Frömmigkeit und Liturgie, Lebensvollmacht und Autorität, Überlieferung und Fortschritt, Heiligkeit und Fehlbarkeit, Jenseitigkeit und Diesseitigkeit." (Religiöse Besinnung, Vierteljahrschrift im Dienste christlicher Vertiefung und ökumenischer Verständigung III, 1, 1930/31, S. 38 f.). Man sieht eben nun allenthalben auch im katholischen Lager, daß man früher eine zeitlang im Gegensatz zur protestantischen individualistischen Beiseitelassung der organisatorischen Form zu einseitig gegensätzlich das institutionelle Moment an der Kirche überbetont habe. Heute zeigt sich dem gegenüber ein Umschwung, wofür ein besonders deutliches Kennzeichen die Enzyklika Pius XII. über das Corpus Christi mysticum ist. Rademacher stellt im Anschluß an einen Aufsatz des Protestanten B. Boos: Abseits vom Gesetz (a.a.O. S. 11 ff.) fest, daß die hier vom modernen protestantischen Standpunkt aus gemachten Vorhaltungen geeignet sind, „dem oft allzu beruhigten und besitzfrommen Katholiken Anregung zum Nachdenken und zur Selbsterforschung zu geben" (a.a.O. S. 34).

A. Maurer schreibt (zum Heft: Die Kirche des lebendigen Gottes, in: Theologie der Zeit, Jhrg. 1936, Folge 2/3, S. 163 f.): „Der Ruf nach der Una Sancta verstummt nicht mehr. Es ist doch ein neues Zeitalter der Kirche gekommen ... Auf dem Wege dazu liegt das neue Erwachen des Kirchenerlebnisses in der katholischen Welt der Gegenwart ... Immer mehr wird die Gemeinschaft als eigenstes Leben gefühlt, nicht als Fremdkörper ... Daß die Kirche heute wieder als Gewächs und Leib, als lebendiger Gottestempel und heilige Christusbraut erfahren wird, ist mehr als eine ... spielerische Renaissancebewegung einiger Kathedertheologen ... Es steckt ein ursprüngliches Lebensgefühl hinter all dem, ein Gespür für das Organische und Lebendige: letztlich für das Mysterium ... Das Wort des Herrn vom Felsen, der Petrus ist, und das Gleichnis vom Haus, das darauf gebaut werden soll, wird bis ans Ende der Zeit seine Geltung haben; aber ebenso wahr und dauernd ist das Wort des Herrn vom Weinstock und den Reben. So tut es not, die rechte Hierarchie der Wesensschichten der Kirche zu begreifen. Ihr Innerstes ist und bleibt in alle Ewigkeit ihre geheimnisvolle Leibverbundenheit mit Christus als Haupt, ihre Geistdurchtränktheit und Eingegliedertheit in den Gottherrn, ... das Liebesmysterium des großen Nebeneinanders zwischen ihr und dem Geliebten. Diese Wirklichkeit ist im Geiste und kann sich letztlich auch nur dort vollziehen. Aber es strömt über in das Leibhafte ... und dennoch ist die mystische Geistsphäre das letztlich Bleibende, das vor der Ewigkeit besteht, worin auch das Kerngeheimnis ihrer irdischen Existenz liegt ... Das Kirchenerlebnis ... ist weit und schöpferisch tief geworden und so stark, daß es wieder Kräfte in sich birgt, die einer Verklärung der Welt den Weg bereiten können".

III.

Wenn heute I. A. Möhler, Fr. Pilgram, Scheeben als einige der wenigen Theologen zu Ende des naturalistischen 19. Jahrhunderts genannt werden, die diesen Umschwung vorbereiten halfen, deren Kirchenbild darum der heutigen

Zeit wieder zugänglich zu machen ist, so darf man hier auch nicht, wie es leider meist geschieht, Schell vergessen, dessen Auffassung der Kirche eine im besten Sinne des Wortes existentiell-christlich-katholische genannt werden kann und heute mehr denn je Aktualität besitzt. Ausdrücklich bekennt er sich zu dem Standpunkt, daß auch im Kirchenbegriff Gebundenheit und Existentialität zu vereinen sind: „Das charakteristische Ideal des Protestantismus ist die vollbewußte geistige Persönlichkeit. Das Erwachen zu diesem Vollbewußtsein als Erlebnis der Gesellschaft überhaupt, nicht nur einzelner führender Personen, ist der eigentliche Ursprung der Neuzeit. Das Ideal der vollbewußten geistigen Persönlichkeit ist ein absolut gültiges, das alle als Ideal anerkennen müssen. Insofern der Protestantismus dieses Ideal, soweit es durch den Ausdruck ‚vollbewußte Persönlichkeit' wiedergegeben wird, vertritt, nahm er aus der Renaissance ihr Bestes heraus, um es auf religiösem Gebiet zur Geltung zu bringen. Das ist seine Stärke; seine Schwäche liegt in der Einseitigkeit, mit welcher er das Ideal der vollbewußten Persönlichkeit durchführen will, nämlich mit Verkennung der objektiven Autorität, wie sie schließlich in der göttlichen Kirchenstiftung ausgeprägt ist. Das Ideal der vollbewußten Persönlichkeit ist ein urchristliches Erbgut . . . Der Katholizismus hat es von Anfang an und damit auch die Aufgabe, es ohne Beeinträchtigung seiner übrigens ebenso absolut wertvollen und berechtigten Ideale — der Kirche und Theokratie — durchzuführen. Diese Aufgabe ist schwerer als sie im Protestantismus aufgefaßt wird" (Schells Kleinere Schriften, hrsg. v. Hennemann 1908, S. 354).

So kehrt Schell in existentieller Auffassung der Kirche, ohne deren institutionellen und autoritativen Charakter zu beeinträchtigen, die schon von seinem Persönlichkeitsbegriff her bekannten Momente der Innerlichkeit und Tatkraft, der Liebe und des Lebens aufs wirksamste hervor. In diesem Sinne führt er über die Notwendigkeit der Kirche für das Gottesreich der Innerlichkeit in Auslegung der Evangelien im Christusbuch aus: „Innerlichkeit heißt der heilige Ort des Gottesreiches. Dies ist der Grundgedanke des Markusevangeliums. Aber nicht Innerlichkeit, die sich vor der Äußerlichkeit wie vor etwas Unreinem und Gegensätzlichem fürchtet, sondern die Innerlichkeit als der ursächliche Lebensgrund aller äußeren Erscheinung und Ausgestaltung. Das ist die Kirche . . . In dieser Auswirkung vom Inneren zum Äußeren besteht das Leben. Auch das Leben des Evangeliums und des Gottesreiches. Das Leben vollzieht sich im allmählichen Wachstum: wie in der Natur, so in der Kultur, so auch im Reiche Gottes. Der menschliche Geist muß Schritt für Schritt eingeführt werden, er kann nur aus besonderen Verhältnissen heraus dessen Sinn und Ziel erfassen und erfüllen . . . Als Kirche hat sie . . . die Aufgabe der Selbstbehauptung im Kampf der Meinungen wie die der Selbstverwirklichung als das große Werk der Nächstenliebe im Fortschritt der Zeiten zu vollbringen" (Christus, S. 173 ff.).

Über die Notwendigkeit der Kirche für die geistige Wesensentfaltung des Gottesreiches in seinem Wahrheits- und Gedankengehalt schreibt Schell im nächsten Kapitel seines „Christus": „Tatkraft ist die Form des Gottesreiches. Das Himmelreich ist die Tatkraft, höchste und eigenste Kraftbetätigung des geistigen Lebens, Gottesliebe aus allen Kräften des geistigen Wesens. Das Reich Gottes ist Gabe, aber die beste Gabe, also Aufgabe, an der die einzelne Persönlichkeit wie die Gesamtheit zur vollkommenen Kraftbetätigung heranreift. So

der Grundgedanke des Matthäusevangeliums. Wie kann sich das Evangelium als Tatkraft des geistigen Lebens bewähren, wenn es nicht Lehrbegriff, nicht Sittengesetz, nicht Kultusordnung und Heilsanstalt, d. h. nicht Kirche werden darf?" (Christus, S. 174 f.).

Über die Notwendigkeit der Kirche für das Gottesreich der helfenden Liebe und Gemeinschaftspflege heißt es dann in einem weiteren Kapitel: „Liebe ist die Seele des Gottesreiches. Das Evangelium muß zur Kirche werden, weil es das Gebot der Liebe ist. Das Gottesreich ist die Liebe und kommt auf dem Weg der Liebe ... Das Gottesreich fordert als Grund und Heimat die eigene Innerlichkeit eines jeden; aber nur, um von dort aus den Geist der Nächstenliebe und der Gemeinschaft zu hegen und zu pflegen ... Nicht zur Abgeschlossenheit, sondern zum Füreinander sind die Einzelseelen als besondere Mittelpunkte des Lebens geschaffen. Das Gottesreich kann um so weniger den Charakter der Wechselgemeinschaft entbehren, weil schon die Natur auf die Liebe und Fürsorge der einen für die anderen angelegt ist ... Die Eltern können wohl zu einer ungebührlichen Hemmung der persönlichen Selbständigkeit werden; ebenso jede organisierte Gemeinschaft, insbesondere der Staat, auch die Schule, auch die Kirche ... Nur in der Familie, noch mehr aber in der Kirche, soll die Einzelseele als solche, die Persönlichkeit um ihrer selbst willen der Zielgegenstand der Hingebung und Fürsorge sein. Das ist der Sinn des Evangeliums der Liebe ... Zweck der Autorität ist die Ermöglichung und Erziehung zur Freiheit ... Natürlich in der Richtung auf Wahrheit und Vollkommenheit, auf Gott und den Nächsten — im einzelnen wie in der Gesamtheit" (Christus, S. 176—178). Daraus zieht dann Schell im abschließenden Kapitel über das religiöse Erziehungsbedürfnis der Menschheit die Schlußfolgerung: „Autorität und Freiheit, Kirchentum und Gotteskindschaft neigen demnach aus sich ebenso zusammen wie Nächstenliebe und Vollkommenheitsstreben" (a.a.O. S. 178 ff.).

Wie sich hier zeigt, kennt Schell sehr wohl die Gefahren des organisierten Kirchentums für das persönlich-existentielle, religiös-sittliche Leben, die er wie der heutige Existentialismus aufs deutlichste signalisiert, ohne freilich in dessen Einseitigkeiten des Individualismus zu verfallen. Trotz seiner Erkenntnis der „Dämonie" der Macht und des Gesetzes, die das Leben nicht nur tragen und behüten, sondern auch beherrschen und zum Erliegen bringen können, vertritt er doch die grundlegende Wahrheit, daß das gemeinschaftliche und persönliche Leben innigst miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig tragen: „Die Wehe Jesu gelten nicht dem Kirchentum überhaupt, sondern nur jenem Kirchentum, welches die Religion der Innerlichkeit verkümmern läßt und in Äußerlichkeiten aufgeht, welches die fruchtbare Tatkraft der persönlichen Initiative lähmt und nicht zu wuchernder Werterzeugung antreibt, welches nicht in Liebe den Seelen dient, sondern sich in der Herrschaft über die Seelen durch möglichste Unterdrückung der geistigen Selbständigkeit gefällt ... Jesus wäre nicht der weiseste der Religionsstifter ..., wenn er das Kirchentum und dessen kirchenamtliche Autorität verworfen hätte, geleitet von der Meinung Harnacks: ‚Das Evangelium sei etwas so Einfaches, Göttliches und darum wahrhaft Menschliches, daß es am sichersten erkannt wird, wenn man ihm Freiheit läßt ...' Das Leben und Leiden Jesu beweisen das Gegenteil. Die Entwicklungsgeschichte des Christentums beweist, daß es allzeit Gewalt brauchte, um das Geheimnis des Gottesreiches zu erfassen ...

Liebe würdigt alle besonderen Verhältnisse und Einflüsse: Das ist ihre Anpassung und Dienstwilligkeit" (a.a.O. S. 184 ff.).

In diesem Zusammenhang gilt es für Schell auch den Einwand zu widerlegen, die Kirche sei ein Abfall vom Evangelium des Geistes als Versuch, das Jenseits ans Diesseits, den Geist an das Amt zu binden. Das wird nach Schell nicht zu vermeiden sein, „wenn das Diesseits an das Jenseits als sein Ziel und Gesetz, als sein Glück und Heil gebunden werden soll ... Um das Diesseits von innen heraus mit dem Jenseits zusammenzubinden, hat sich das Jenseits mit dem Diesseits verbunden ... Es ist Weisheit und Liebe des Jenseits, die es mit dem Diesseits verband." Ist nun aber mit solchem Kirchentum, so fragt Schell, auf den letzten Einwand der Gegner des Kirchentums eingehend, nicht der Greuel einer doppelten Religion und Sittlichkeit verbunden? Schell antwortet, daß die Unterschiede der Berufe und Stände unvermeidlich sind, aber keine grundsätzliche Verschiedenheit unserer Hingabe an Gott und sein Reich bedeuten, da alle zur Liebe Gottes aus der ganzen Tiefe und Kraft der Persönlichkeit verpflichtet sind, soweit der innere Mensch in Betracht kommt. So kann Schell schließen: „Es war also nicht Abfall, wenn das Evangelium Jesu sofort nach seinem Hingang zur Kirche und zum Christentum der Kirche wurde. Es war die Erfüllung des Vermächtnisses, das Jesus den Seinigen hinterlassen hatte ... Die Entstehung der Kirche war darum eine Tat des Gottesgeistes, von dem Jesus zum Messias gesalbt war, sie war das Werk des Pfingstfestes und der Liebe, die in allen Sprachen zu sprechen weiß" (Christus, S. 184—189).

Schell sieht also bei aller existentiellen Auffassung der Kirche diese nicht, wie Commer meint, in einseitiger und verkürzter Sicht des Protestantismus und gar des modernen Existentialismus, die zwar das persönliche religiöse Verhältnis des menschlichen Ich zum göttlichen Du so innig wie nur möglich erfassen, aber häretisch (wählerisch) dieses Verhältnis der Gotteskindschaft nicht zur kirchlichen Gemeinschaft ausbreiten lassen wollen, so daß nur die gläubigen Einzelpersonen sich zur Gesellschaft einer Kirche zusammenschliessen oder nur akthaft Kommunikation miteinander haben und die Glaubens- und Liebesakte der einzelnen sich nur je und je an denen anderer entzünden dürfen. Demgegenüber hält Schell an der katholischen Auffassung fest, daß der einzelne in seinem Glauben und Leben von der Gemeinschaft der Kirche getragen, gestützt und geleitet ist, wie umgekehrt jene im Leben der einzelnen lebt und wirkt.

IV.

Diese im Christusbuch mit besonderer Berücksichtigung der modernen Anliegen behandelte Kirchenlehre, in der uns naturgemäß seine dem modernen Denken entgegenkommende existentielle Auffassung der Kirche besonders deutlich entgegentritt, muß darüber hinaus im Zusammenhang mit seiner prinzipiellen systematisch-schulmäßigen Behandlung der Kirche in seiner Dogmatik und in seinen uns in Nachschrift erhaltenen Apologetikvorlesungen gesehen werden, wo mehr auch die institutionellen Momente der Kirche zur Sprache kommen. In seinen Apologetikvorlesungen betont er im ersten Abschnitt „Über den Ursprung der Kirche und ihre Stiftung durch Christus" gegenüber den altprotesantischen und modernen Einwendungen ausdrücklich, daß Christus die Kirche als eine universale und hierarchische gestiftet habe:

„Die Kirche wurde als eine hierarchische Heilsanstalt zur Herbeiführung einer universalen Theokratie von Jesus selbst gestiftet, aber nicht unmittelbar von ihm verwirklicht. Die Gründung dieser hierarchischen Heilsanstalt mit hl. Gewalten, äußerem Kultus und Sakramenten, sowie kirchlichen Gemeinschaftspflichten nach Art des alten Bundes wurde von Christus vollzogen." Nachdem dafür ausgiebig das Zeugnis der heiligen Schrift geltend gemacht wird, heißt es weiter: „Die Idee des Universalismus und der Hierarchie bilden miteinander die Wesensbestandteile des kirchlichen Christentums. Beide waren in der Offenbarung von Anfang an grundgelegt und von Christus für das vollkommen hergestellte Gottesreich des neuen Bundes verwirklicht; allein nicht unmittelbar, sondern als Missionsauftrag, welchen er seinen Jüngern hinterließ . . . Dadurch offenbarte und wahrte Christus seiner Kirche den lebendigmachenden Geist, der in allen Formen und Ämtern walten muß, den keine Form als solche mit sich bringen kann, ohne den keine Form Wert hat vor Gott oder zur Herstellung des Gottesreiches genügt. Dieser Geist der lebendigmachenden Gnade kommt in der katholischen Kirche zur prinzipiellen Geltung durch die Lehre vom geistigen Empfang der Sakramente." Gegenüber Einwendungen der uns bekannten Art wird auch hier betont: „Die hierarchische Organisation der Kirche durch Jesus steht keineswegs im Widerspruch mit den Grundsätzen seiner Lehre, obgleich es wahr ist, daß diese Grundsätze sich über alle hierarchische Vermittlung und sakramentale Form erheben (ohne sie jedoch in einseitigem Spiritualismus auszuschließen). Die äußere Form und Vermittlung durch hierarchische Ämter und Sakramente ist für den irdischen Menschen unentbehrlich. Allein wie sie an Bedeutung dem übernatürlichen Gnadenzweck, dem Reiche Gottes untergeordnet ist, so übertrug Jesus ihre Durchführung, d. h. die Einrichtung der hierarchischen Kirche, seinen Aposteln; er selbst sorgte dafür, seiner Kirche für alle Zeiten den lebendigen Geist zu sichern, der alle Formen und Ämter beleben muß . . . Es geschah dies dadurch, daß Jesus selbst von keiner kirchlichen und sakramentalen Form Gebrauch machte und kein spezifiziertes Lehrsystem aufstellte. Sein Leben und Wirken auf Erden war nur der einfachen lebendigmachenden Wahrheit vom Reiche Gottes gewidmet und dem Verdienen des Geistes, durch den Gottes Reich in den Seelen und in der Welt verwirklicht wurde." (Nach den Apologetikvorlesungen vom Sommersemester 1891 über die Kirche, nachgeschrieben von V. Hußlein, 1. Abschnitt).

In seiner Dogmatik, die wesentlich die innere Einrichtung und Verfassung der Kirche behandelt, definiert Schell die Kirche als „das von Christus gestiftete Reich der (wahren und) übernatürlichen Gottesgemeinschaft, vorbereitet in den Patriarchen und Propheten, hergestellt durch die pflichtmäßige Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri in dem (gottverbürgten) Glauben und den (gottverordneten) Gnadenmitteln . . . In dem Begriff und Nachweis der Kirche, wie er in den biblischen Darstellungen festgehalten wird, ist enthalten: a) Die Kirche ist sichtbar als die wesentliche Erscheinung der Offenbarung, insofern sie Lehre und Ideal ist; b) sie ist Hierarchie; ein Organismus von göttlichen Ämtern; also von ungleichen Ständen und Ordnungen; c) sie ist notwendig, indem der einzelne nur als Glied der Kirche zur Gottesgemeinschaft gelangen kann. — Alle drei Sätze widersprechen dem Kirchenbegriff des Protestantismus". „Der Zweck der Kirche ist die Verwirklichung der übernatürlichen Gottesgemeinschaft, in der zum Leibe Christi gegliederten Gesamtheit aller Begnadigten, zunächst so wie es dem Stand der Entwicklung und Prüfung, so-

dann wie es dem Stand der ewigen Entschiedenheit und Vollendung entspricht. Der Zweck ist die Erziehung des Menschengeschlechtes in seiner organischen Gesamtheit zur übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott."

Wie bei anderen Glaubensgeheimnissen und übernatürlichen Veranstaltungen sucht Schell auch hier die Kirche als folgerichtige Offenbarung und Entfaltung des dreipersönlichen und dreieinigen göttlichen Lebens und in ihr die ursprüngliche Einheit und die lebendige Quellkraft vom unendlichen Wort und selbstmächtigen Geist, also von Logos und Pneuma nachzuweisen: „Ihr Zweck ist das gemeinsame Leben aus der geoffenbarten Wahrheit und Gnade, im geordneten Wechselverhältnis des Gebens und Empfangens. Geben und Epfangen ist dabei beseelt vom hl. Geiste Gottes und Christi . . . Die Nachahmung des Geheimnisses Christi in der gesamten Schöpfung und deren Einverleibung in den Gottmenschen als ihr Haupt ist der Zweck der Kirche . . . Die Nachbildung des Geheimnisses der dreieinigen Gottheit und der Wechselbeziehung des Ursprungs, des unendlichen Lebens in ewiger Vollkommenheit, das sich in wechselseitigem Geben und Empfangen vollzieht und in diesem Füreinander ganz aufgeht, ist der höchste Zweck der Kirche und der tiefste Grund des Unterschiedes zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche. Die irdische und himmlische Hierarchie ist ein Abbild der dreieinigen Hierarchie in Gott . . . Gott ist der liebevolle Geber des ewigen Lebensbrotes, des Offenbarungswortes; seine Autorität lebt in dem königlichen Amt der Kirche; die Wahrheitsfülle seines Wortes im Lehramt; die zündende Glut und lebende Kraft seiner sich selbst mitteilenden Liebe im priesterlichen Amt" (Dogmatik III S. 382—385). Wenn nach Schell so hier die Kirche als Selbstzweck erscheint, während an anderen Stellen auch die Einzelpersönlichkeit als solcher bezeichnet wird, so scheint damit ein Widerspruch vorzuliegen, wie ihn auch der Protestantismus als solchen empfindet, so daß er sich zu einer individualistischen Lösung entschließt. Schell gibt demgegenüber die richtige Lösung, indem er feststellt, daß das existentielle-persönliche und das Gemeinschaftsleben einander gegenseitig tragen: „Die Kirche ist Selbstzweck: bedeutet nicht (wie der Protestantismus einwendet) der Einzelne sei um der Hierarchie willen da, sondern der Einzelne sei nicht als Einzelner, sondern als Glied der Gesamtheit da, um mit ihr Gottes Leben in sich aufzunehmen und nachzuahmen, um von ihr Gottes Leben zu empfangen und es mit ihr wieder mitzuteilen, nicht um aus dieser Wechselbeziehung des Gebens und Empfangens je auszuscheiden und in die Vereinzelung des Selbstgenügens und der Abgeschlossenheit überzugehen, sondern um gemeinsam mit der ganzen Kirche in Gottes Leben ewig fortzuleben, auch im seligen Genuß des höchsten Gutes nicht in sich selbst zurückgezogen, sondern lebendig mit den Gliedern des hl. Gottesstaates verbunden, insbesondere mit denjenigen, mit denen er im Verhältnis des Empfangens und Gebens stand und steht. Gott trennt und vereinzelt nicht, sondern verbindet und belebt, weil er dreieinig ist" (Dogmatik III S. 386; dazu Apologetikvorlesungen S. 409 ff.).

Was den Umfang der Kirche oder die Zugehörigkeit zu ihr als Rechts- und Gnadengemeinschaft anbelangt, so bestimmt sie sich natürlich nach anderen Gründen, je nachdem sie als sichtbare Rechtsgemeinschaft oder als unsichtbare Gnadengemeinschaft verstanden wird. „Zur Rechtsgemeinschaft der Kirche gelangt man durch den äußeren, sakramentalen Akt; zur Gnadengemeinschaft durch jene inneren Akte, welche nur Gott kennt und würdigt".

In diesem Zusammenhang kommt Schell auch näher auf die heute, wie wir sahen, so aktuelle Frage zu sprechen, ob die Kirche eine Rechts- oder Gnadengemeinschaft ist. „Die Kirche ist im eigentlichen Sinn eine (sichtbare) Rechtsgemeinschaft wenigstens für den Gesichtspunkt der Erdenpilger." Dazu gibt er folgende Begründung: „Christus hat nicht die Gnadengemeinschaft eingesetzt, als er mit dem Wort an Petrus die Kirche gründete; die Gnadengemeinschaft bestand schon von Anbeginn an: Allerdings kraft des vorauswirkenden hohenpriesterlichen Verdienstes Christi . . . Für den jetzigen Pilgerstand ist es wichtiger, daß uns die Möglichkeit geboten ist, mit Gott in übernatürliche Verbindung zu treten, darin zu wachsen und festzuwurzeln; als der Umstand, ob im jeweiligen Augenblick eine Seele im Gnadenstand sei oder nicht . . . Ohnedies geht die Entwicklung im Stande des Erdenpilgers ordnungsmäßig von außen nach innen . . . Die Mitgliedschaft der Kirche ist demnach eine vollkommene, . . . wenn die Rechtsgemeinschaft mit der Gnadengemeinschaft verbunden ist. Dies ist der Fall bei den vollberechtigten Gliedern der katholischen Kirche, welche ihr angehören durch das dreifache Band a) des Glaubens . . ., b) der Gnadenmittel . . ., c) der ordnungsmäßigen Zugehörigkeit zu einem kirchlichen Stande" (Dogmatik III S. 387 f.). Ausdrücklich betont Schell, daß die Kirche für alle zum Heile unersetzlich notwendig ist als einziges Mittel des Heils, weil sie der Inbegriff der Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes ist. Denn „die Verbindung zwischen dem gesandten Gnadenspender und seiner Kirche ist so eng, daß wer mit ihm verbunden ist, mit der Kirche verbunden ist. Wie die Seele und ihre Wirksamkeit nicht im Leibe und dessen räumlichen Grenzen eingeschränkt ist, sondern durch denselben hinaus wirkt . . ., so auch der hl. Geist in der Kirche" (Dogmatik III S. 391—393). Dazu gibt er in seinen Apologetikvorlesungen folgenden Kommentar: „Der Satz: ‚extra ecclesiam nulla salus' ist vollkommen wahr, wenn er im sittlichen, nicht im fatalistischen Sinn verstanden wird. Er gilt a) von der Kirche als Rechtsgemeinschaft folgendermaßen: Die Mitgliedschaft zur Kirche ist eine Pflicht für jeden Menschen, sobald sie ihm in glaubwürdiger Weise bekannt wird und in überzeugender Weise zum Bewußtsein kommt. Die Ablehnung der kirchlichen Rechtsgemeinschaft aus Indifferentismus wäre eine Sünde wider den hl. Geist; b) von der Kirche als Gnadengemeinschaft, die alle umfaßt, welche mit der ihnen zugänglichen Gnade gewissenhaft mitwirken. — Der Satz hat also nicht ausschließende, sondern einschließende Bedeutung" (Apologetikvorlesungen S. 413—420).

Schließlich heißt es über die Gewalt der Kirche: „Die Gewalt, welche der Kirche anvertraut ist, dient zur Erfüllung des göttlichen Zweckes der Verwirklichung einer hl. und seligen Gottesgemeinschaft . . . Wir unterscheiden nicht bloß zwei Ämter der Kirche . . ., sondern drei selbständige, innerlich und sachlich verschiedene Amtsgewalten, nämlich die Lehrgewalt, die Weihegewalt, die Rechtsgewalt oder das prophetische, priesterliche und königliche Amt der Kirche . . . Die Rechtsgewalt begleitet die Lehr- und Weihegewalt, ist aber nicht das innere Wesen dieser beiden Ämter . . . Daher macht die Regierungsgewalt als solche vor dem Gewissen . . . halt. Sie beschäftigt sich mehr mit der konkreten Verwertung der Wahrheit und Gnadenweihe durch die Personen, als mit der Wahrheit und Gnade selbst . . . Die Kirche hat das Ministerium gratiae und die Zeugenschaft der Wahrheit. Hingegen ist sie für ihre Rechtsgewalt zu selbständigem Handeln und Herrschen befugt . . . Die Unterscheidung der Lehrgewalt von der Rechtsgewalt ist demnach die Apo-

logie der Kirche von dem Vorwurf, dieselbe maße sich durch den Anspruch der Unfehlbarkeit die Herrschaft über die Wahrheit an" (Dogmatik III, S. 396—400). Abschließend behandelt dann Schell in der Dogmatik im engen Anschluß an die kirchlichen Glaubensquellen und in gewissenhafter Auslegung des katholischen Glaubensbewußtseins die Rechtsgewalt der Kirche in der göttlichen Stiftung des Primats und Episkopats (Dogmatik III, S. 100ff.), die unfehlbare kirchliche Lehrgewalt des Papstes und der allgemeinen Konzilien (S. 415 ff.) und die bischöfliche und priesterliche Weihegewalt der Kirche (S. 422 ff.).

V.

In den Apologetikvorlesungen legt Schell noch darüber hinaus in einem dritten Abschnitt die Merkmale der göttlichen Institution der Kirche im Vergleich zu den übrigen Kirchen und Religionen dar. Über die Einheit als Kennzeichen der wahren katholischen Kirche sagt er dort: „Die katholische Kirche hat allein in dem vollen Sinn das göttliche Merkmal der Einheit. 1.) Die alttestamentliche Kirche hatte ihre göttliche Einheit in dem Gesetze und der Kathedra Mosis, in dem Tempelkultus und dem Hohenpriestertum. Die neutestamentliche Kirche hat diese alttestamentlichen Einheitsprinzipien ihrer universalen Bestimmung entsprechend innerlich vollendet und in ihrem dreifachen Einheitsband aufgehoben . . . 2.) Die Einheit der Kirche Gottes muß eine wahre sein . . .. ferner göttlichen Ursprungs sein. Aus dem Ersten ergibt sich die Notwendigkeit religiöser Ämter, Gewalten und Pflichten. Einheit ist Organisation: kirchliche Einheit ist Hierarchie. Aus dem Zweiten ergibt sich die Notwendigkeit der göttlichen Einrichtung dieser Ämter, d. i. die theokratische Organisation oder Hierarchie. 3.) Die Notwendigkeit einer hierarchischen und theokratischen Organisation ergibt sich aus der tatsächlichen Natur des Menschen und der ihm gegebenen Gnade. Hiernach ist der Mensch nicht berufen a) die göttlichen Wahrheiten und Gnaden unmittelbar, b) in individueller Abgeschlossenheit und Innerlichkeit, c) zu sofortiger endgültiger Entscheidung zu empfangen, ohne der Vermittlung der wechselseitigen Gemeinschaft und der Erziehung zu bedürfen."

Weiter heißt es über die Heiligkeit der Kirche: „Die katholische Kirche ist allein im vollen Sinn mit dem Merkmal der Heiligkeit ausgezeichnet. 1. Die Heiligkeit ergibt sich aus dem Zweck der Kirche und offenbart sich in ihrer Lehre, Einrichtung und Tätigkeitsweise. Die Heiligkeit bedeutet die Versöhnung des dreifachen Gegensatzes a) zwischen Gesetz und Wirklichkeit, b) zwischen Natur und Geist, c) zwischen Selbstsucht und Gemeinwohl . . . 2. Die Heiligkeit der Kirche offenbart sich a) durch die harmonische Verbindung von Pflicht und Rat, von Weltberuf und Weltentsagung . . . Der evangelische Rat will die menschliche Persönlichkeit in ihrem sittlichen Streben möglichst naturfrei gestalten und von den in ihrer sinnlichen Natur begründeten Bedingungen und Beschränkungen der Hingabe an Gottes Reich befreien . . . Der Rat ist nicht bloß die Sache einzelner oder eines Teiles der Gläubigen, sondern was den lebendigen Geist in jeder Pflichterfüllung darstellt und die Blüte in der wahren Sittlichkeit ist, das soll bei einigen berufsmäßig gepflegt werden. Der Protestantismus schafft einen Widerspruch zwischen der weltfreudigen Kulturarbeit und der Weltverachtung des Evangeliums. b) Durch die harmonische Verbindung von sittlichem Verdienst und sakramentalen

Kultus . . . c) Durch die harmonische Verbindung von Freiheit und Autorität. Die Erziehung oder Autorität hat zu berücksichtigen die relative Berechtigung der Selbständigkeit und Leitungsbedürftigkeit in jedem Menschen, der Innerlichkeit und Äußerlichkeit . . . und des Unterschiedes des Guten und Bösen in abstrakto für sich, d. i. losgelöst von dem individuellen Subjekt und in seiner individuellen Entwicklung und Lebenslage. 3. Die Heiligkeit der Kirche wird als Merkmal ihrer göttlichen Wahrheit zuerst geltend gemacht, insofern sie eine göttliche Stiftung und Heilsanstalt ist . . . An zweiter Stelle kommt jene Heiligkeit in Betracht, welche die Kirche bei ihren Gliedern erzielt. Es ist hierbei zu beachten, daß die Verwirklichung der Heilsaufgabe nicht bloß von der göttlichen Fähigkeit der Kirche, sondern auch von der freien Mitwirkung des Einzelmenschen und der sozialen Verbände abhängt."

Die Katholizität der Kirche wird folgendermaßen bestimmt: „a) Die Kirche ist katholisch in ihrer uranfänglichen Anlage, in ihrer alttestamentlichen Vorbereitung, in ihrer prophetischen Weissagung, also mit vollbewußter Teleologie . . . b) Die Kirche ist katholisch vermöge ihrer inneren Befähigung, ihres geistigen Besitzstandes an Wahrheit und Gnade, vermöge des geistigen Lebensbrotes, das sie der ganzen Welt zu bieten hat, das ist des in ihr niedergelegten göttlichen Logos . . . c) Die katholische Kirche ist universal vermöge der Art, wie sie sich tatsächlich in der Geschichte bewährt hat, vermöge ihrer Erfolge, ihrer räumlichen Ausbreitung zu allen Zeiten, ihrer Bekennerzahl, ihrer vorurteilsfreien Stellung zu den übrigen christlichen Kirchen."

Die Apostolizität der Kirche schließlich wird also beschrieben: „1.) Die Apostolizität besagt hinsichtlich der Religion überhaupt Uranfänglichkeit und Unvergänglichkeit. Hinsichtlich der christlichen Konfessionen besagt sie legitime Fortpflanzung der Lehre, des Kultus und der Verfassung durch die kirchliche Amtsnachfolge . . . Das Wesen der Apostolizität liegt in der Anerkennung, daß die Offenbarung mit der apostolischen Ära abgeschlossen ist und daß deshalb die apostolische Lehre als die Vollendung der Offenbarung überhaupt für alle folgenden Zeiten maßgebend bleibe. Weder in der Lehre noch im Kultus, noch in der Verfassung der Kirche kann ein wesentlicher Fortschritt oder eine wesentliche Änderung mehr stattfinden . . . 2.) Die katholische Kirche bewährt ihren apostolischen Charakter durch die Feststellung ihres apostolischen Depositums a) im Kanon der heiligen Schrift . . . , b) in der Glaubens- und Kultusregel, c) in der Bildung ihrer hierarchischen Verfassung als der Amtsnachfolge der Apostel zur Wahrung ihrer Hinterlassenschaft . . . 3. Das Prinzip der Apostolizität ist die folgerichtige Anerkennung der göttlichen Offenbarung als der objektiven Wahrheit, welche dem menschlichen Geiste, auch der Kirche, nurmehr gestattet, in ihr zu wachsen, nicht aber eine Entwicklung über sie hinaus. Es ist eine gefährliche Versuchung für den Menschen, die Wahrheit zu machen, eine ihm entsprechende Vorstellungsgewalt als Wahrheit hinzustellen, sei es im Interesse rationalistischer Aufklärung oder des pietistischen Aberglaubens. Die Apostolizität ergibt sich aus der Übereinstimmung von Logos und Pneuma in der Kirche, d. h. von anvertrauten Lebensinhalt und Erbgut einerseits und der Fähigkeit, dasselbe unverkürzt und unvermischt zu erhalten und zweckmäßig zu verwerten andererseits. Natur und Person, Inhalt und Selbststand, Stoff und Kraft, Erkenntnis und Wille stehen im richtigen Verhältnis zueinander, wie in Gott ihrem Stifter die Unendlichkeit dessen, was er ist, mit der Selbständigkeit übereinstimmt, womit er die

unendliche Vollkommenheit verwirklicht" (Schluß seiner Apologetikvorlesungen, a.a.O.). Damit zeigt sich nach Schell die Kirche als konsequente Offenbarung und Fortsetzung des christlichen Gottes- und Trinitätsbegriffes.

VI.

Wir wollen dieses Kapitel der Auffassung Schells von der Kirche schließen mit einem seiner noch unveröffentlichten Briefe an einen jungen Theologen vom 23. April 1899: „Wenn Gott eine Kirche gestiftet als Pflegestatt der Wahrheit, dann ist sie keine Stätte mechanischen und mühelosen Aufbewahrens, Austeilens, Hinnehmens — sondern eine Walstatt des geistigen Ringens und Mühens d a r u m — um den höchsten Preis. So heißt es: Streite dein Leben lang für die Wahrheit und der Gott der Wahrheit wird für dich streiten. Sir. 4. Wo aber ist diese Aufgabe brennender, als in der Religion und Kirche? Hier sind die Ausgangspunkte der Gedanken, die der Menschheit ihren Weg anweisen und für die Zukunft bahnen. Bist du dem Gott der Wahrheit dich nicht schuldig, daß du auch in seiner Religionsgemeinschaft berufsmäßig für das höchste Ideal Christi, also das unabsetzbare Ideal des kirchlichen Christentums kämpfst? Darfst Du seitwärts gehen, weil du i n n e r e Kämpfe, d. h. Arbeit scheust? Für die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit! Für das ideale Christentum, das Gott in die Mitte stellt! . . . Denn die wahre Geistesarbeit ist die, welche das Herz mitergreift. Glaube mir — du verlierst viel mehr von dem, was du eifernd und ehrlichst suchst, wenn du von den Pharisäern und Sadduzäern weg zu den Herodianern und Areopagiten gehst. Es gibt noch ausdrucksvollere Pflichten als die, welche dich vom Kampfplatz, auf dem du jetzt weilst, wegführen können. Ich habe erst jüngst für dich die Frage reichlich durchgedacht und kann dir also auch — wenn auch der Hintergrund zu groß und zu reich ist für briefliche Darlegung — doch deren Frucht mitteilen. Sei der Weisheit Jünger im Heiligtum des Dreieinen! Der Weisheit Bräutigam wie der heilige Weise! Sap. 6—9. Dein treuer H. S."

Es ist das ein schönes Denkmal für Schells treues Festhalten an der alten katholischen Kirche, die er gleichwohl mit seiner existentiellen Auffassung den Menschen der modernen Mentalität, der Aktivität und Existentialität nahe zu bringen sucht.

Das Los der ungetauft verstorbenen Kinder

Eine Untersuchung zum gegenwärtigen Stand der Frage

Von Alois Winklhofer, Passau

Die Frage hat ihre Aktualität. Wie sie von Zeit zu Zeit, wie während der pelagianischen Auseinandersetzungen[1]), in der Frühscholastik[2]) im Zusammenhang mit der Frage „Taufe und Glaube", nach dem Tridentinum in Anschluß an die Theorie Card. Cajetans[3]) und im vorigen Jahrhundert mit Klee und Schell in die theologische Diskussion geraten ist[4]), so beschäftigt sie seit etwa zehn Jahren auch heute die Theologen wieder ziemlich ausgedehnt. In der „Downside Review" Nr. 230 (Autumn 1954) [5]) finden wir eine gute Zusammenstellung des Materials, das aus dieser Diskussion zugunsten der ungetauft hinweggerafften Kinder hervorging; natürlich hat auch die strengere oder traditionelle Auffassung gegenüber der milderen „liberalen" ihre Wortführer und keine geringen.[6])

Dieser theologischen Aktualität entspricht die immerwährende praktische, die einfach damit umrissen ist, daß jährlich Hunderttausende von Kindern, die ihren Eltern unbequem sind, ohne Taufe schon vor der Geburt in die Ewigkeit hinübergestoßen werden, daß Jahr für Jahr Millionen von Kindern, deren Eltern Heiden sind, ungetauft dahinsterben und seit 2000 Jahren ungetauft dahinstarben, und daß immer wieder gläubige Mütter den vorzeitigen Tod ihres Kindes beklagen müssen, das nicht mehr getauft werden konnte. Wenn sich die Theologie durch diese Fakta zu einem Fragen nach dem Los dieser Kinder angeregt, ja gezwungen fühlte, dann wird erst recht der Seelsorger, der diesem Problem oft erschütternd drastisch begegnet, auch darnach fragen müssen. Eine immer aktuelle Frage.

---

[1]) Vergl. W. Stockums, *Das Los der ohne die Taufe sterbenden Kinder.* Ein Beitrag zur Heilslehre. Freiburg i. B. 1923, S. 72ff.

[2]) Siehe M. A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 S. 215, 219, 236, 279, wo im Zusammenhang mit der Frage des sacramentum in voto und des Problems „Kindertaufe und Glaube" zu unserer Frage Material geboten wird.

[3]) Darüber bieten die diversen Lehrbücher der Dogmatik Aufschluß.

[4]) Das von W. Stockums a.a.O. gebrachte geschichtliche Material hiezu ist sehr reichhaltig; S. 88ff behandelt er die „älteren und neueren Taufersatzmittel" und legt ausführlich die einzelnen Theorien mit allem Für und Wider vor. die zugunsten der ungetauft versterbenden Kinder vorgetragen wurden. Siehe auch Michel Albert, *Enfants morts sans baptême.* Paris 1954.

[5]) Vergl. Herderkorrespondenz (HK) IX/10 S. 458, wo sich eine ausführliche Inhaltsangabe dieser Veröffentlichung findet. Literatur zu unserer Frage seit 1947 bietet K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II. S. 49 Fußnote 3.

[6]) Wenn hier und im folgenden gelegentlich von einer „klassischen" und „liberalen" Theorie die Rede ist, so geschieht es in Anschluß an P. Gumpel, den Verfasser des angeführten Downside Review-Artikels; aber es soll damit weder der einen Theorie der Charakter der sachlich besten, noch der anderen der Charakter der weniger gläubigen zugesprochen werden.

I.

Die traditionelle oder strengere Antwort

1. Ihr wesentlicher Inhalt

Wenn wir den Dogmatiken älterer und neuerer, ja neuester Zeit glauben wollen oder gar glauben müssen[7], dann würden all die ungetauft verstorbenen Kinder ohne Ausnahme nach der Promulgation des Taufgebotes, zu Pfingsten oder zu ascensio Domini 33 bzw. von dem für sie geltenden Promulgationstermin an, verdammt sein. Dabei wird kaum mehr unterschieden zwischen Kindern, die tiefgläubige Eltern haben oder nicht, durch Schuld anderer oder ohne eine solche Schuld ohne Taufe bleiben, die kurz vor oder nach der Geburt verstarben, mitten in der Vorbereitung zu ihrer Taufe oder ohne deren Planung oder gar jenen, deren Taufe aus irgendeinem Grunde, obwohl sie erfolgte, etwa wegen mangelhafter Intention des Spenders, ungültig war[8]. All das spielte eine Rolle in der theologiegeschichtlichen Betrachtung unseres Problems, nicht zu Unrecht, wie wir sehen werden, aber es wird heute kaum mehr in Ansatz gebracht.

Die heute das theologische Feld beherrschende Auffassung[9] ist, auch wenn sie in gewisser Hinsicht milder ist als die der alten Kirche, im Wesen keine andere als seit je und seit Augustinus: Nämlich daß die ungetauft versterbenden unmündigen Kinder ausnahmslos in der Erbsünde sterben und von der ewigen übernatürlichen Seligkeit ausgeschlossen sind; sie sind darnach in der „Hölle" und „Verdammnis". Das klingt hart und fast vermögen wir diese Rede nicht zu hören. Aber wenn wir diese Begriffe „Hölle" und „Verdammnis" rein theologisch nehmen, so ergibt sich eine wenigstens für unser Gefühl menschliche Milderung einer harten Lehre. Das Wesentliche der „Hölle" ist ja theologisch der Ausschluß, der strafweise Verlust der unmittelbaren übernatürlichen Gottesanschauung, die poena damni, nicht die poena sensus. Augustinus nahm auch eine poena sensus für diese Kinder an, ein Strafleiden, wenn auch eine poena omnium mitissima; ihm war eben der Gedanke schwer vollziehbar, daß es einen schmerzlosen Verlust der ewigen Gottesschau geben könne. Aber Thomas (mit ihm übrigens in neuester Zeit Scheeben und Stockums[10]) schloß von diesen Kindern nicht bloß eine poena sensus aus[11], da sie ja keine persönliche Sünde begingen, sondern erklärte den Nicht-Besitz

---

[7]) Siehe besonders Pohle-Gummersbach, *Lehrbuch der Dogmatik* I. S. 620ff, wo freilich unter Außerachtlassung der Frage, ob es für die ungetauft sterbenden Kinder keinerlei Möglichkeit gebe, von der Erbsünde befreit zu werden, das Material in dieser Richtung übersichtlich zusammengetragen ist. Vergl. auch Specht, *Lehrbuch der Dogmatik* II. S. 205ff.

[8]) Siehe Landgraf a.a.O. S. 231; auch Anmerkung 12a.

[9]) Vergl. M. Premm, *Katholische Glaubenskunde* I. S. 532ff. Diese Darstellung erscheint besonders charakteristisch, da sie sehr entschieden sowohl alle „liberalen" Lösungsversuche zurückweist wie der klassischen These das Prädikat „theologice certa" zuerteilt.

[10]) Vergl. Stockums a.a.O. S. 160ff. In II dist. 33 q. 2. a. 2. De malo q. 5. a. 1 et 2. Scheeben, *Dogmatik* II. S. 665 § 204.

[11]) Siehe Denz. 410, 693, 1526. Dagegen fallen die Meinungen der „tortores infantium" nicht mehr in die Wagschale wie Gregors von Rimini, Petavius, die auch für diese Kinder noch an einer poena sensus festhielten.

der visio beata oder die poena damni sogar vereinbar mit einer materiell natürlichen Seligkeit, d. h. mit einer Seligkeit, die im wesentlichen auf einen Zustand hinausläuft, der jenem gleich oder ähnlich ist, der, falls es eine natürliche Seligkeit und ein natürliches Ziel für den Menschen gäbe, als ein natürlicher Glückszustand bezeichnet werden könnte. Das Los, das Thomas meint, geschähe in dem vielzitierten limbus puerorum[12]), eben einem Ort quasinatürlicher Seligkeit, der freilich theologisch nicht sonderlich gut begründet und begründbar ist und nur mühsam mit der Einheit und ausschließlichen Einheit eines übernatürlichen Zieles für den Menschen und seiner natürlich-übernatürlichen Grundkonzeption vereinbar ist. Was Thomas aber als jenseitiges Los der ungetauft versterbenden Kinder ansieht, wäre immer noch die radikale Verfehlung des Zieles, freilich Strafe ohne Leid, ja sogar mit einem Glücksgefühl verbundene Strafe. Die Frage bleibt natürlich — und Theologen wie Bellarmin, Dominikus Soto, Gihr usw.[13]) haben sie negativ beantwortet, ob ein solches leidloses Entbehren der visio beata, ein Nichtwissen darum, ja ein leidloses Nichtwissen darum überhaupt möglich ist; damit ist die Schwierigkeit nicht aus der Welt geschafft, daß man sagt, es werde diesen Kindern eben die Offenbarung einer ursprünglich viel höheren Berufung versagt, da das ja das Problem ist, ob eine derartige Abschließung dieser Kinder von allen anderen Menschen im Himmel und Hölle möglich und denkbar ist, daß sie nichts von ihrem eigentlichen Ziel erfahren könnten.

2. *Die Voraussetzungen dieser Antwort*

Diese „Theorie der äußersten Milde“[14]) bezüglich des Loses der ungetauft versterbenden Kinder ist die Antwort auf die Frage: Können unmündige Kinder ohne die Wassertaufe, den baptismus in re, auf keinem anderen Weg, etwa dem der persönlich erweckten Begierde nach der Taufe (votum baptismi) oder sonstwie von der Erbsünde befreit werden? Und die Antwort heißt: Nein! Es ist klares Dogma, daß der in der Erbsünde Versterbende in keinem Fall zur übernatürlichen Seligkeit gelangen kann. Die traditionelle Antwort setzt voraus, daß es nur zwei Wege in der gegenwärtigen Heilsordnung gebe, zum Heil zu gelangen und von der Erbsünde frei zu werden: Die Wassertaufe auf der einen Seite und die beiden und nur diese beiden Ersatztaufen oder Taufersatz: Den baptismus flaminis und sanguinis, Begierdetaufe

---

[12]) Vergl. B o u d e s l. c. — P r e m m a.a.O. I. S. 534. Ob mit Denz. 1526 tatsächlich die Existenz des limbus puerorum festliegt, siehe hiezu HK VII/6 S. 272. Die HK bietet hier eine Inhaltsangabe des Artikels von F. H. D r i n k w a t e r in Downside Review (Winter 1952/53) Nr. 223. Vgl. auch G u m p e l l. c p. 447. Die Existenz eines limbus, eines w e s e n t l i c h von der Hölle verschiedenen jenseitigen „Ortes“ ist nur anzunehmen, wenn der Zustand einer leidlosen, ja mit etwas wie „natürlichem“ Glück erfüllten Existenz ihn nicht überflüssig macht. Es scheint ja, daß er durch eine solche Existenz eben überflüssig werde und daß es dann einen ganz eigenen Zustand zwischen Himmel und Hölle nicht gebe, den Ort einer philosophischen Verdammnis. Vielmehr wird eben auch der bloße Mangel der visio beata und das Vorhandensein der bloßen poena damni die Zuständlichkeit der Hölle, die ja auch sonst vielfältig abgestuft zu denken ist, begründen. Bei der allgemeinen und einzig maßgebenden Bestimmung des Menschen für das übernatürliche Ziel scheint auch für einen Ort einer mehr als nur materiellen natürlichen Seligkeit kein Raum zu sein. Vergl. S c h e e b e n II. § 173. Nr. II. S. 428ff.

[13]) Siehe S t o c k u m s a.a.O. 153ff. Vergl. auch W e t z e r u n d W e l t e 's Kirchenlexikon 1899, XI. Sp. 1271f.

[14]) S t o c k u m s a.aO. S. 160.

und Bluttaufe, auf der anderen Seite. Dabei wird die Begierdetaufe als eine vollkommene Liebesreue verstanden, die naturgemäß nur ein zum Gebrauch der Vernunft gelangter Mensch erwecken kann, da sie eine volle Wachheit des Bewußtseins und Entscheidungskraft verlange[15]). Es ist klar, daß bei dieser Fragestellung und dieser Voraussetzung nichts anderes herauskommen kann als die Antwort: Damnati in aeternum — und daß für diese unmündigen Kinder theologisch nichts weiter getan zu werden vermag, als zu sinnen, wie sich ihre Verdammnis schließlich doch für sie erträglich gestalten könne.

3. Das dogmatische Gewicht oder die nota theologica der traditionellen Antwort

Die traditionelle Antwort ist sententia comunissima. Es besteht tatsächlich ein consensus theologorum durch die Jahrhunderte, ja ein überwältigender Konsens, und allen seit der Scholastik zumal einsetzenden Versuchen, für diese Kinder einen Heilsweg ausfindig zu machen, einen Taufersatz, welcher Art nur immer, ist es nicht gelungen, diesen consensus theologorum merklich zu durchlöchern.

Mit anderen Worten: Die Versuche, für diese ungetauft versterbenden unmündigen Kinder, etwa wenigstens für Kinder gläubiger Eltern, eine Möglichkeit ausfindig zu machen und sie auch zu beweisen, kraft der sie auf einem anderen Weg als dem der Wassertaufe oder auf dem Wege der modifizierten beiden Formen der Ersatztaufe von der Erbsünde befreit zu werden vermöchten, gewannen sehr wenig Boden in der Theologie. Es handelte sich vor allem darum, nach der sog. „Illuminationstheorie"[16]) die Kinder im Augenblick des Todes

---

[15]) Es mag aber füglich bezweifelt werden, ob trotz der Darstellung, die die meisten Dogmatiken wohl in diesem Sinne geben, eine solche Definition des votum baptismi richtig ist. Sicher scheint es, daß die vollkommene Liebesreue nur eine Form dieses votum ist. Die Begierdetaufe ist vielmehr ein irgendwie ausgedrücktes Verlangen nach der Taufe, sei es implizit oder explizit, das zu einem Taufersatz dadurch erst wird, daß es Gott mit seiner Gnade zu einer vollkommenen Liebesreue und zur Rechtfertigung weiterführt. Man darf auch die Rechtfertigung als Frucht der Taufe nicht in den Begriff der Taufe selber hineinnehmen. So meint Stockums, es sollten „die Anforderungen an die sogenannte Begierdtaufe nicht allzu hoch geschraubt werden" (a.a.O. S. 64) und in der Affäre Feeney hat das Hl. Offizium sich geäußert, daß „dieses Verlangen nicht immer so ausdrücklich (vorliegen müsse) wie bei den Katechumenen" (vergl. HK IX 7 S. 324); es genügt einfach das Verlangen, „den eigenen Willen dem Willen Gottes zu vereinen". Pius XII. redet in der Enzyklika „Mystici Corporis" sogar von einem „unbewußten Sehnen", das ausreiche. So scheint das votum unter Umständen schon ausreichend in dem irgendwie vorhandenen Verlangen gegeben zu sein, mit dem Willen Gottes in Übereinstimmung zu sein, und scheint auch in dieser Gestalt zur Rechtfertigung führen zu können. Boudes macht (l. c. p. 600) eine Form des votum auch für die Kinder von Bethlehem geltend; in der HK III (1949) S. 507 wird der Begierdetaufe Raum für „eine breitere Deutung" zugestanden. Jedenfalls wird man sagen dürfen und müssen, daß die vollkommene Liebesreue, die von Gott dem Menschen unverdienbar geschenkt wird, nicht mit dem Taufverlangen selber formal identisch ist, dieses aber die vollkommene Liebesreue oder Gerechtigkeit irgendwie nach sich zieht. So kann eine „Unmöglichkeit der Begierdtaufe" als Taufersatz für die Unmündigen nicht eigentlich mit dem Argument behauptet werden, daß sie ja zu keiner vollkommenen Liebesreue fähig wären. Man fragt bei dieser weiteren Ausdeutung des votum, ob dann für die Unmündigen nicht z. B. das desiderium naturale ausreiche, das nach Gott mit ihrer Menschennatur schon gegeben ist und nur „irgendwie" aktiviert ist.

[16]) Nicht ganz glücklich so bezeichnet, da für diesen Fall nicht unbedingt eine illuminatio erfoderlich sein müßte, ja unter Umständen die mit der eben geschehenden Loslösung vom Leibe eintretende Entbindung der Geistseele und ihre Selbstverfügung ausreichen würde.

einer Erleuchtung und einer Fähigkeit zu wacher Entscheidung teilhaft werden zu lassen, kraft der sie sich zum Glauben oder gegen ihn entscheiden, oder für sie ein votum baptismi parentum vicarium oder das votum vicarium ecclesiae wirksam zu ihrer Rechtfertigung einzuführen; es ging also darum, für sie in einer modifizierten Form die Begierdetaufe zur Geltung zu bringen.

Es half wenig; es half auch wenig, dabei zugunsten der ungetauft verscheidenden Kinder mit dem Axiom „operatio Dei non est alligata sacramentis" oder mit dem wahrhaft hinreichenden Heilswillen Gottes oder der Universalität der Erlösung zu operieren. Lehramtlich schlägt sich allein und ausschließlich nichts anderes nieder als die traditionelle Antwort auf die alte, uralte Fragestellung. Und wie wenig sich darin bis heute etwas geändert hat, zeigt die Äußerung Pius XII. in seiner Ansprache vor den katholischen Hebammen Italiens im Oktober 1951: „Wenn das, was wir jetzt gesagt haben, ... der Sorge des natürlichen Lebens gilt, so muß es mit umso mehr Grund seine Geltung haben für das übernatürliche Leben, das das Neugeborene in der Taufe erhält. In der gegenwärtigen Heilsordnung gibt es keinen anderen Weg, dem Kind, das noch nicht den Gebrauch der Vernunft hat, dies Leben zu vermitteln. Und doch ist der Stand der Gnade im Augenblick des Todes unbedingt notwendig zur Erreichung des Heiles. Ohne ihn ist es nicht möglich, zur übernatürlichen Seligkeit ... zu gelangen. Für den Erwachsenen kann ein Akt der Liebe genügen, um der heiligmachenden Gnade teilhaft zu werden und die fehlende Taufe zu ersetzen; aber dem noch nicht oder soeben geborenen Kinde steht dieser Weg nicht offen. Wenn man nun bedenkt, ... dann ist es leicht, die weittragende Bedeutung zu verstehen, die der Sorge für die Taufe des Kindes zukommt, da es den Gebrauch der Vernunft noch ganz entbehrt und in schwerer Gefahr schwebt oder sogar vor dem sicheren Tode steht." [17])

In dieser päpstlichen Äußerung zu unserer aktuellen Frage klingt keinerlei Berücksichtigung der neuesten und neuestens nicht wenigen vorgebrachten Versuche auch nur im geringsten mit, auch den ungetauft versterbenden Kindern einen Weg zu einem übernatürlichen Heil wenigstens irgendwie offen zu halten. Was wir darin hören, ist die Sprache der vortridentinischen Äußerungen des Magisterium, der tridentinischen und nachtridentinischen [18]), des Magisteriums, das an keinem Ort der „liberalen" Theorie Rechnung trägt, sondern die „traditionelle" Theorie hält, die erstens für diese Kinder kein Mittel weiß, von der Erbsünde befreit zu werden, als die Wassertaufe, und sie zweitens, weil dies Mittel für sie eben wegfällt, der Verdammnis, wenn auch in einer erträglichen Form, überantwortet. Lehramt und consensus theologorum — das ist eine ganz aussichtslos geschlossene Phalanx, gegen die die Vertreter der „liberalen" Theorie anzurennen versuchen, wie es scheint.

II.

Die Offenheit der Antwort auf unsere Frage

Wie es s c h e i n t, steht eine andere Theorie einer aussichtslos geschlossenen Phalanx gegenüber; ist es wirklich so? Denn wir fragen, ob die traditionelle

[17]) Zur Diskussion über diese päpstliche Verlautbarung siehe G u m p e l 1. c. p. 451 sqq. 434 (mit Bezug auf das Konzil von Florenz, dessen Worte Pius XII. nach Leeming übernommen habe). Vergl. HK IX. S. 463 und HK IX/7.

[18]) Zusammengestellt in Gumpel 1. c. p. 431.

Auffassung, obwohl ihr die theologische Note „Sententia communissima" zukommt, auch eine sententia theologice certa ist. Was ist ihr Gewißheitsgrad? Darf bei der ganzen Sachlage überhaupt diese Frage noch gestellt werden, heute, nach dem 29. Oktober 1951, die Frage, ob es für die ungetauft versterbenden Kinder eine Möglichkeit des übernatürlichen Heiles gebe? Darf diese Frage überhaupt dahin noch umformuliert werden: Können diese Kinder auf gar keine Weise sonst von der Erbsünde befreit und so capaces salutis werden, jetzt in der gegenwärtigen Heilsordnung, als durch die Wassertaufe, die sie eben nicht empfingen? Die Frage darf gestellt, ja sie darf umformuliert werden.

1. Die theologiegeschichtlichen Fakten, die eine Neustellung der Frage zu erlauben scheinen

Was sind die theologiegeschichtlichen Fakten seit alter Zeit und heute? In der Herderkorrespondenz III (1949) sowie VII (1953), im schon erwähnten Beitrag P. J. Gumpels S.J. in der Downside Review, in dem Buch W. Stockums „Das Los der ohne Taufe sterbenden Kinder" (1923) findet sich eine gute Darbietung des in Frage kommenden theologischen Materials. Wir sehen: Gregor von Nyssa[19]) rechnete in seiner Schrift „De infantibus, qui praemature abripiuntur" vielleicht schon mit einer Rettung auch dieser Kinder für das übernatürliche Ziel; mit ihm auch der anonyme Verfasser der Schrift „De vocatione gentium"[20]) aus der gleichen Zeit. Augustinus hielt dann mit seiner anderen, strengen Auffassung, geformt aus der Auseinandersetzung mit dem die Erbsünde leugnenden bzw. verharmlosenden Pelagianismus, und seinem theologischen Gewicht durch fast sieben Jahrhunderte jede andere mildere Auffassung über das Los der ungetauften Kinder nieder. In der Frühscholastik aber gibt es bereits die Erörterung der Frage nach deren Schicksal wieder: unter besonderen Umständen, etwa daß die Taufe bereits eingeleitet sei oder ein Priester die Taufe an die nötige Intention spende, wird deren Rettung für den Himmel vertreten; Kindern, die im Mutterschoß sterben, wird eine größere Heilsmöglichkeit zugestanden. In der Scholastik, und nach ihr bis Schell herauf, sind nach Gumpel S.J. 19 Autoren anzuführen, welche mit verschiedenen Gründen eine Heilsmöglichkeit für diese Kinder verteidigen oder wenigstens irgendwie offen lassen; darunter Gabriel Biel, Johannes Gerson, Durandus und Klee. P. Gumpel weist für die letzten paar Jahrzehnte allein etwa 65 Autoren des deutschen, englischen, spanischen, französischen und italienischen Sprachkreises mit über 75 Publikationen, die alle irgendwie eine Heilsmöglichkeit auch für die ungetauft sterbenden Kinder behaupten oder wenigstens nicht absolut ablehnen. Diese Publikationen sind mit dem Imprimatur versehen erschienen, unbeanstandet geblieben; sie haben eine immer weiter um sich greifende Tendenz, sind für die zukünftigen Priester und Seelsorger bestimmt und zeigen ihren Einfluß bereits in Predigt und Katechese; lehramtlich sind sie nicht gehindert. Das alles spricht nicht dafür, daß die „traditionelle" These theologisch sicher sei, sententia theologice certa, die „liberale" These aber liberal im üblen Sinne, temeraria oder audax oder haeresim sapiens. Tatsächlich ist auch keine „liberale" These je verurteilt worden, auch

[19]) De infantibus, qui praemature abripiuntur (Migne PG 46/167 ssq).

[20]) Migne PL 51/647—722.

die Cardinal Cajetans nicht. Es ist wohl wahr, wie Umberg nachwies, daß weitaus die meisten tridentinischen Väter seine Lehre für häretisch hielten, und daß sie verurteilt worden wäre, wenn eine Abstimmung darüber stattgefunden hätte; aber eben daß eine Abstimmung darüber nicht erfolgte, ist wichtiger, als daß sie schlimm für Cajetan ausgegangen wäre, wenn sie erfolgt wäre.[21])

So scheint es aufgrund der theologiegeschichtlichen Situation schon erlaubt, die Frage nach dem Los der ungetauft versterbenden Kinder umzuformulieren und neu zu stellen, ja anzunehmen, daß die übereinstimmende Lehre der Theologen eben nur den Fall berücksichtige, daß es außer der Wassertaufe keinerlei Möglichkeit in der gegenwärtigen positiven Heilsordnung gebe, damit unmündige Kinder zum Heil gelangen, daß aber gefragt werden dürfe, ob diese Annahme wirklich voll und ganz mit der gegebenen Heilsordnung übereinstimme und nicht etwa doch eine Begierdtaufe für diese Kinder in besonderer Form in Betracht komme.

2. *Die theologischen Gründe für eine Neustellung der Frage*

Nun erst können wir ruhigen Herzens die anderen Gründe anführen und zur Geltung bringen, die eine Umformulierung unserer Frage und damit eine neue Antwort nahe legen.

1. Es ist einhellige Lehre der Theologen[22]), daß allen Heiden vor und nach Christus, sowie sie zur Mündigkeit gelangen, eine Möglichkeit konzediert ist, von der Erbsünde befreit und gerechtfertigt zu werden, und daß alle unmündigen heidnischen Kinder vor Christus durch ein Natursakrament und alle jüdischen durch die Beschneidung, und sogar ohne sie, der Erlösungsverdienste Christi voll teilhaft werden können, so daß demnach nach Christus eine heilsökonomische Verschlechterung der Situation gerade der Schuldlosesten, nämlich der unmündigen Kinder, festzustellen wäre. Das wird und wurde mit einem gewissen Recht als schwer zu begreifende Härte verstanden.[23])

2. Wohl muß festgehalten werden, daß es außer dem votum baptismi und des Martertodes für Christus keinen Taufersatz gibt; aber daß es einen Taufersatz überhaupt, lehramtlich bestätigt, gibt, ist schon ein Hinweis darauf, daß man von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Wassertaufe nicht auf eine absolute Verwerfung derer schließen darf, die sie nicht empfangen können. Nicht unbedingt scheint, wenn schon außer der Bluttaufe nichts als die Begierdetaufe als Taufersatz in Betracht kommt, ausgeschlossen, daß diese Begierdetaufe für die unmündigen ungetauften Kinder, die dahinsterben, in gar keiner Form in Betracht komme.

3. Da in Christus der zweite Adam erschienen ist, der sich als Haupt alles eingliedert, wie alle im ersten Adam eingeschlossen waren, so darf man wohl sagen, daß jeder nach Christus geborene Mensch tiefer und wirksamer auf die reale Eingliederung in den lebendigen Herrn und Heiland hingeordnet ist als

---

[21]) Siehe J. B. Umberg in Ztschr. Kath. Theol. 39 (1915) S. 452. Vergl. Specht a.a.O. II. S. 207.

[22]) Vergl. Stockums, a.a.O. S. 56.

[23]) Dagegen Bonaventura 4 Sent. dist. 4. p. 2 dub 4.

je einer, der vor Christus zur Welt kam, und daß die heiligende Verbindung mit dem neuen Adam mindest so stark und wirksam sei wie die schuldhafte Verbundenheit mit dem alten Adam.[24]) So darf man wohl sagen, daß unter dieser Sicht die Heilssituation für jeden Menschen, der in diese Welt kommt, prinzipiell wenigstens günstiger sein müsse als vorher und daß eigentlich das unmündige Kind von vorneherein näher dem Heil stehe als das heidnische oder jüdische Kind vor Christus, dem man doch eine echte Heilsmöglichkeit zugesteht.

4. In Anbetracht des unbestrittenen Prinzips „Operatio Dei non est alligata sacramentis", das unbedingt gilt, hat der andere Satz ein besonderes Gewicht, nämlich daß Gott will und zwar sufficienter und ernsthaft und, soweit es auf ihn ankommt, wirksam will, daß alle Menschen selig werden und daß dieser universale Heilswille Gottes jedem Menschen und jedem Kinde ganz individuell und subjektiv gilt[25]) und also an ihm auch ohne Vermittlung eines Sakramentes zur Wirkung kommen könnte. So möchte man meinen, müsse es in der neutestamentlichen Ordnung erst recht für die ungetauft versterbenden Kinder eine echte Heilsmöglichkeit geben, zumal Christi Erlösungstod allen gegolten hat, allen ohne Ausnahme, und Christus alle als sein Eigentum erworben hat und de condigno von sich aus allen und jedem einzelnen Menschenkinde die Rechtfertigung verdient hat, so daß sie nach dem Gesetz der justitia commutativa auch jedem von Gott erteilt werden muß, der ihr keinen obex entgegensetzt. Natürlich bleibt sie a parte hominis völlig gratuit und unverdienbar. Freilich, so schwer einzusehen ist, warum gerade an den unmündigen Kindern, die ohne Taufe sterben, nicht eine Art von Taufersatz aufgrund des nicht an die Sakramente gebundenen universalen Heilswillen und Erlösungswillen Christi wirksam werden soll, so sehr müssen wir damit rechnen, daß nun einmal die Verleihung des Heiles in dieser positiven von Gott gesetzten Heilsordnung an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist, etwa an die Sakramente, und vielleicht ist es nicht einmal Sache einer positiven, von Gott gesetzten Heilsordnung, sondern geradezu der menschlichen Natur zutiefst entsprechend, daß das Heil zum Menschen immer nur durch Vermittlung eines Menschen kommt und zu keinem kommt, zu dem nicht von einem andern her ein Heilskanal verläuft.[26])

Diese theologischen Prinzipien sowie die Tatsache, daß das ordentliche Lehramt das Los der ungetauft versterbenden Kinder als Gegenstand der theologi-

[24]) Vergl. Rom 5, 18ff; 1 Cor 15, 20.

[25]) Zum universalen Heilswillen Gottes, der sich auch auf die unmündigen Kinder beziehe, als einer theologisch sicheren Lehre siehe Scheeben-Atzberger, *Dogmatik* IV § 316. Nr. IV. Bellarmin hat einen Ausschluß der unmündigen und ungetauft versterbenden Kinder vom Heilswillen Gottes nicht gelehrt, wie Premm a.a.O. I. S. 197 sagt.

[26]) Mit einer heilsökonomischen Sonderstellung des Kindes im NT aber im Sinne eines „sündelosen Kindestums" ist theologisch bei der katholischen Erbsündenlehre nicht zu rechnen (vergl. A. Oepke, *Urchristentum und Kindertaufe* in ZtschrNtW 29 (1930) 2 S. 81ff; insbesondere daraus 89ff); auch mit der beesonderen Liebe Jesu zu den „Kleinen" ist nicht zu operieren; die „Kleinen", z. B. Mt 19, 13 und 18, 6, müssen immer erst näher bestimmt werden; sie sind nicht immer eben Kinder (vergl. hiezu J. Blinzler, Kind und Königreich Gottes nach Mk 10, 14. 15 in: Haec loquere (vereinigt mit Klerusblatt) 38 (1944) 90—96). Nirgends in der Schrift oder Tradition ist zudem Anlaß gegeben, in der besonderen Liebe Jesu zu den Kindern einen eigenen und außerordentlichen Heilsweg angedeutet zu sehen. Immerhin aber bleibt zu bedenken, daß der Herr aufgrund seiner Liebe zu den Kindern sicherlich bereit ist, für sie im Rahmen der bestehenden Heilsordnung eine Tür zum ewigen Leben aufzutun, falls eine solche überhaupt denkbar ist.

schen Diskussion unangefochten ließ und läßt und somit die bisherige „traditionelle“ oder „klassische“ Lehre nicht für „theologisch sicher“ anspricht, scheinen nicht bloß zu erlauben, neu nach dem ewigen Los dieser Kinder zu fragen, sondern auch eine positive Heilsmöglichkeit für sie anzunehmen[27]). Freilich bleibt zu beachten, daß sie nicht zwingend sind. Man kann z. B. sagen, die bestehende Heilsmöglichkeit der erwachsenen Heiden werde für die meisten nicht zur Heilswirklichkeit und durchschnittlich sei die Situation ungetaufter Kinder in einer poena damni allein besser und zu dieser relativen Glückseligkeit kämen mehr als im Fall etwa einer Entscheidungsmöglichkeit in articulo mortis zur übernatürlichen visio beata gelangen würden; die diese aber nicht erreichen, kämen nun auch in eine Hölle mit der poena sensus. Man kann auch sagen, der Heilswille Gottes komme grundsätzlich wirksam zu einem Menschen nur über einen anderen Menschen; so sei es Ordnung des Heiles, und es gebe eben Kinder, um deren Heil sich niemand bekümmert, die also verloren gehen. Immerhin aber — es handelt sich nur um solche Kinder; und wir dürfen nicht übersehen, daß der Mensch, der das Sakrament spendet, auch zum äußeren Zeichen des Sakramentes gehört[28]). So könnte immerhin für Kinder gläubiger Eltern, denen am Heil ihres Kindes liegt und die ihr Kind selber zu taufen oder einem anderen Spender des Sakramentes zu präsentieren bereit sind, der universale Heilswille Gottes, der ja nicht an die Sakramente gebunden ist, leichter wirksam werden als für Kinder von Eltern, die in keiner Weise Anstalten treffen, ihr Kind taufen zu lassen. Diese Eltern haben ja so eine moralische Einheit mit dem wirklichen Spender und „etwas“ vom Spender ist da, auch wenn die Taufe in re nicht gespendet wird. Es zeichnet sich also schon eine Unterscheidung innerhalb der in Betracht kommenden Kinder ab.

III.

Wege und Mittel zur Rettung ungetauft versterbender Kinder

Auf welchem Wege näherhin sollen nun diese Kinder das übernatürliche Heil erwerben können? Durch ein persönliches votum baptismi in articulo mortis nach der „Illuminationstheorie“ oder durch ein stellvertretendes votum parentum baptismi oder durch ein votum ecclesiae oder schon durch die passio mortis, die in der gegenwärtigen Heilsordnung einen neuen Rang habe? Ist es überhaupt wichtig, noch auch die Mittel und Wege wissen zu wollen, auf denen diesen Kindern das Heil erreichbar ist? Die von uns angeführten theologischen Prinzipien zugunsten der ungetauft versterbenden Kinder führen spekulativ zu keinem schlüssigen Ergebnis. Dazu dürfen wir nicht vergessen,

---

[27]) Im Gegensatz zu P r e m m a.a.O. III/1 S. 145.

[28]) Es mag vielleicht befremden, hier zu lesen, der Spender des Sakramentes gehöre zu dessen äußerem Zeichen. Aber man mache sich klar, daß bei der Taufe z. B. die Übergießung mit Wasser (materia proxima) durch einen die entsprechende Intention besitzenden Spender erfolgen muß und daß diese Übergießung nur wirksames äußeres und überhaupt im sakramentalen Sinn äußeres Zeichen ist, wenn sie durch einen die intentio faciendi quod facit ecclesia vollziehenden Spender erfolgt, also als Handlung eines lebendigen und „irgendwie“ zur Kirche gehörigen Menschen. In der „Verlängerung“ eines solchen äußeren Zeichens erscheinen auch die Eltern eines zu taufenden Kindes oder andere, die die Taufe in Gang bringen.

daß die Kirche von Anbeginn rigoros die Taufe der Unmündigen forderte und den ungetauften Kindern gegenüber eine rigorose Praxis einhielt; ebenso wenig dürfen wir den faktischen consensus theologorum aus dem Auge verlieren, und wir müssen diesen Momenten ernstlich Rechnung tragen. Andernfalls kämen wir zu keiner ernstzunehmenden Antwort auf unsere Frage.

Und selbst wenn, wie es scheint, eine echte übernatürliche Heilsmöglichkeit für die ungetauft dahinsterbenden Unmündigen in Betracht gezogen werden darf, dann muß immer festgehalten werden, daß die Heilssituation dieser Kinder schlechter, ungünstiger ist als jene des getauft sterbenden Kindes und daß es nach allem für ein unmündiges Kind nicht im Wesen gleich sein kann, ob es getauft oder ungetauft stirbt. Es handelt sich nicht bloß um Grade des jenseitigen Glückes, sondern um das eine wahre jenseitige Glück, das akut verfehlt werden kann.

Jede „liberale" Lösung muß das berücksichtigen und muß zugleich irgendwie in das Schema der katholischen Lehre von der Ersatztaufe und vom Taufersatz passen[29]). Es ist nun so, daß spekulativ keines der schon angeführten theologischen Prinzipien weiterführt; sie sind zu allgemein und überwinden die eventuelle Schranke einer positiven Heilsordnung nicht, die sich ungetauft versterbenden Kindern entgegenstellt. So bleibt theologisch nur der Weg, die von den verschiedenen Theologen vorgeschlagenen, verschiedenen konkreten Heilswege solcher Kinder selber zu prüfen, vor allem dahin, ob sie mit der gegebenen positiven Heilsordnung vereinbar sind und sonst keiner wesentlichen Lehre und Praxis der Kirche widersprechen. Sie haben, um das eigens anzufügen, umso mehr Gewicht, je mehr sie ein Eigengewicht haben und auch, abgesehen von ihrer Anwendung auf die ungetauft versterbenden Kinder, schon gelten. Im übrigen haben sie ihr theologisches Gewicht wie jede theologische Lehre aufgrund ihrer Schrift- und Traditionsgemäßheit, ihrer Verbreitetheit in der Theologie und ihrer Vereinbarkeit mit anderen theologischen Prinzipien.

Unter den konkreten, von den Theologen vorgeschlagenen Heilswegen für ein ungetauft versterbendes Kind sei zuerst jener von Hermann Schell genannt, der dem Sterben an sich schon eine Heilskraft in übernatürlicher Hinsicht zusprach[30]). Schell steht mit einer solchen Auffassung nicht ganz allein: er glaubt sich für seinen Gedanken auf Augustinus und Cyprian berufen zu können, und Gutberlet[31]) sekundiert ihm besonders in der Auswertung dieser Todesauffassung zugunsten der unmündigen Ungetauften. Gleichwohl ist es besser, auf dies Argument zu verzichten: es steht zu isoliert da und bekam auch durch die Indexkongregation eine ungünstige theologische Note bzw. Zensur. Außerdem paßt es nicht in das festzuhaltende Schema der kirchlichen Lehre vom Taufersatz und der Ersatztaufe.

Da hinein paßt nur die Annahme eines votum baptismi, sei es persönlich oder stellvertretend für die unmündigen und ungetauft versterbenden Kinder geleistet.

---

[29]) Vergl. Scheeben-Atzberger IV. § 362 Nr. IV. S. 537.

[30]) *Katholische Dogmatik* III 2 S. 479 und 473. Seine Auffassung erhielt bei der Indizierung der Dogmatik 1898 die Zensur audacior et temerarius modus loquendi, und es muß bei dem Mangel an Schrift- wie Traditionsbelegen, der trotz der von Schell vorgebrachten Argumente bleibt, die Berechtigung einer solchen Zensur bejaht werden. Schells Theorie hat tatsächlich nicht einen einzigen früheren Vertreter. Vergl. Stockums, a.a.O. S. 107.

[31]) *Dogmatische Theologie* VIII S. 295f.

Mit der Möglichkeit eines votum personale baptismi, wozu die unmündigen Kinder nach der „Illuminationstheorie" in articulo mortis befähigt würden[32]), rechnet indirekt schon Augustinus[33]), und zwar wenn er für Johannes den Täufer ein Erwachen zum Vernunftgebrauch im Mutterleib einnimmt. Gleiches tut Scotus[34]) für die unmündigen sterbenden Kinder. In unserer Zeit vertritt die Illuminationstheorie energisch Klee (1861), Mayerhofer (1851), Luis Philibert Machet (1817), Vosen (1851), E. L. Fischer (1883); sie kam sogar — unbeanstandet — in den „Größeren Katechismus der Römisch-Katholischen Religion für das Bistum Luxemburg" (1879: Joh. Theod. Laurent).[35]) Ich selber habe etwas Ähnliches in meiner Schrift „Ziel und Vollendung" vertreten. Aber dieses Auswegmittel zum Heil der Ungetauften ist wohl an sich schon heute noch zu wenig entfaltet und hat zu wenig theologische Tradition hinter sich und ist also zu wenig begründet, als daß man damit in unserer Frage mit Kraft und Erfolg operieren könnte. Wenngleich es nicht leichten Herzens und Sinnes beiseite geschoben werden darf.

So verbleibt nur ein votum vicarium baptismi, das für die ungetauft versterbenden Kinder zur Geltung gebracht werden könnte; ein votum vicarium der Kirche nun[36]), die bestimmt ist, alle Menschen zu umfassen und sich einzugliedern, kommt wohl nicht in Frage; wenn es nämlich wahrhaft wirksam wäre, bestünde ja unser Problem gar nicht und würden alle unmündigen ungetauft versterbenden Kinder gerettet, da ja zweifellos allen diesen ein votum baptismi vicarium ecclesiae gälte.

Da also ein votum vicarium baptismi ecclesiae theologisch zugunsten der ungetauft versterbenden Kinder nicht ernstlich in Erwägung gezogen werden kann, verbleibt nur ein votum vicarium parentum, der christlichen Eltern zumal, das nun sehr ernst ins Auge zu fassen ist; es ist seit den Tagen Gregors von Nyssa und des Autors der Schrift „De vocatione gentium" ein Argument. Es spielt in den Tagen der Frühscholastik[37]), wo man auf den Glaubensakt zur Ergreifung des Heiles neben der Taufe nicht verzichten zu können glaubte, eine erhebliche Rolle. Unabhängig von der Exegese der dafür verwendeten

---

[32]) Zur Sache an sich siehe K. Rahner, *Zur Theologie des Todes:* Synopsis III/1949.

[33]) Ep. ad Dardan. (187 nr. 24).

[34]) Sent. IV. d. 4. q. III. schol. 1. Klee zitiert Scotus in seiner *Dogmatik* S. 645, „um den Schein und Verdacht einer Originalität im schlimmen Sinn des Wortes zu beseitigen".

[35]) Dazu kommt Léon M. J. Durand in: La Semaine Religieuse du Diocèse d'Oran 40 (1938) p. 99—128 und 41 (1939) p. 69—95. Boudes kommt darauf l. c. p. 597 wohlwollend zu sprechen. Auch de la Marne gibt in seinem 1826 schon erschienenen Traktat der „Illuminationstheorie" seinen Zoll und hält es mit ihr. Vergl. Scheeben a.a.O. IV. § 362 S. 538. Aber auch la Marnes Ansicht entbehrt nicht zumindest des traditionellen „Stützpunktes".

[36]) Siehe Boudes, *Reflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ.* A l'occasion des limbes des enfants. In Nouv RevTheol 71 (1949) p. 589—605. In seiner Anmerkung der Redaktion hiezu findet sich eine Zusammenstellung neuester Literatur zu unserem Thema seit 1946. HK III (1949) S. 506ff berichtet in einer ausführlichen Inhaltsangabe über diesen Artikel. Vergl. auch Landgraf a.a.O. 219. In der Entwicklung des neuen Kirchenbegriffes, die gerade in Gang ist (vergl. K. Rahner, a.a.O. II: Die Gliedschaft in der Kirche . . .; siehe auch HK IX/7, wo ein Überblick über die wichtigste moderne Literatur gegeben ist), scheint eine Chance für ein neues Verständnis des Loses der ungetauft verstorbenen Kinder zu liegen.

[37]) Siehe Landgraf a.a.O.

Schriftstellen wie 1 Cor 7, 14[38]) scheint es sich dabei um eine (keinesfalls abzuwertende) Lehre zu handeln, die zumindest einen heiligenden Einfluß gläubiger Eltern, einfach dadurch, daß sie Eltern sind, und ihnen etwas daran liegt, auf das jenseitige Los ungetauft versterbender Kinder annimmt[39]). Gewiß, diese Lehre ist theologisch noch nicht durchgereift; aber ihr theologisches Gewicht hat sie auch jetzt schon, und sie hat es unabhängig von der Verbindung mit unserer Frage[40]).

Bonaventura, Durandus, Gabriel Biel, Johannes Gerson, Cajetan, Klee, Boudes und die meisten neueren Verfechter einer Heilsmöglichkeit für die ungetauft versterbenden unmündigen Kinder, Eusebius Amort, Toletus, Bianchi[41]) greifen auf sie zurück[42]). Es ist ein sehr ernsthaftes Argument, das auch ohne die Beziehung zu unserer Frage seine Bedeutung hat, und wenn wir einen Heilsweg für die unmündigen ungetauften Kinder ausfindig machen wollen, können wir daran nicht vorbeigehen. Ja, es scheint, daß dies stellvertretende votum der Eltern, ihre Gebete, Tränen, Opfer in der Tat für ein ungetauft verstorbenes Kind auf jeden Fall, wenn dafür überhaupt eine Heilsmöglichkeit

---

[38]) Vergl. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1937, S. 106, wo die Heiligung der Kinder in unserem Text als eine „rituelle" verstanden wird. Im Zusammenhang mit dem Problem der Kindertaufe im Urchristentum spielt diese Stelle eine besondere Rolle. Siehe A. Oepke, *Urchristentum und Kindertaufe*, in: ZtschrNtW 29 (1930) 2 S. 81ff und H. Windisch, *Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum*, ebda 28 (1929) 2 S. 118ff. Vergl. auch Joachim Jeremias, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1938, S. 22.

[39]) Man wird hier mit Recht den sozialen Aspekt der Sakramente hier in Ansatz bringen. Man darf wohl annehmen, daß durch die Inkarnation allein schon eine prinzipielle und irgendwie auch wirksame Hinordnung aller Menschen auf die Eingliederung in den mystischen Herrenleib gegeben ist, eben der Sachverhalt einer neuen Menschheit schon damit begründet ist. So ist es in gewisser Weise die ganze neue Menschheit, die z. B. in der Taufe das Heil und die Gnade spendet. Die Ordnungen des Fleisches, insofern sie in der neuen Menschheit weiterhin Geltung haben, sind auch Ordnungen der Gnade und es ist gut denkbar, daß gläubige Eltern, da sie ja auf eine gewisse Weise zum sakramentalen Zeichen der Taufe, das in sich lebendig ist, gehören, auch an der Vermittlung der sakramentalen Gnade beteiligt sind, so daß mit ihrem Heilswillen für das Kind schon ein Teil des sakramentalen Zeichens vorhanden ist.

[40]) Die Behauptung Spechts (a.a.O. S. 207), diese Theorie habe keinen Halt und Stützpunkt, ist unberechtigt; sie hat sogar eine gewisse Tradition für sich und biblische Texte scheinen ihr günstig zu sein. Es ist nicht einzusehen, welcher mehr oder minder feststehenden Wahrheit sie widerspreche (S. 207). Es hat dabei nicht sehr Bedeutung, ob man ein solches votum parentum vicarium ex lege Dei communi et ordinario oder ex privilegio Dei singulari geltend macht. Es genügt, wenn jedes Mal für ein dessen bedürftiges Kind ein singuläres Privileg in Kraft tritt und zwar in Kraft tritt aufgrund einer gewissen Hinordnung des Kindes auf das ewige Heil, die jeder, der in diese Welt kommt, nun einmal nach der ntl Ordnung besitzt.

[41]) Siehe Scheeben a.a.O. IV. S. 538.

[42]) Wenn wir dabei unterscheiden zwischen der Erlangung des Heiles durch die unmündig und ungetauft verstorbenen Kinder ex privilegio Dei singulari und aufgrund eines votum parentum vicarium ex lege Dei communi et ordinaria (vergl. Scheeben-Atzberger IV. § 316 S. 186), so mag zugestanden sein, daß die Ansicht Cajetans dem außerordentlichen Charakter einer Rettung ungetauft versterbender Kinder nicht Rechnung trägt, aber zugleich muß betont werden, daß deren Rettung nicht völlig in Widerspruch mit einer groß gesehenen Heilsökonomie steht (vergl. Anmerkung 19) und so möglicherweise eine Rettung dieser Kinder gar nicht eine Rettung ex privilegio Dei singulari genannt werden müßte.

angenommen werden kann, eine ganz wesentliche Verbesserung der Heilssituation gegenüber anderen ohne Taufe sterbenden Kindern schafft[43]).

Die Gründe dafür wären, daß dies Argument uralt ist, vielleicht sogar in der Schrift einen Grund hat, und dies: Es gibt die kirchliche Praxis der Paten, die ganz eindeutig anstelle der Kinder nach der Taufe verlangen[44]; die Solidarität aller in Christus prinzipiell Erlösten verlangt sicherlich darnach, da und dort ganz konkret real zu werden. Sollte sie es nicht gerade da, wo es eben auf sie allein ankommt, im Fall der Kinder, die trotz des Wunsches und Willens ihrer Eltern ungetauft sterben? Wir müssen überhaupt fragen, ob die einfach durch die Menschwerdung und den Kreuzestod Christi erfolgte prinzipielle Erlösung nicht schon eine neue und spezielle Hinordnung eines jeden Menschen, der in diese Welt kommt, auf die Güter der Erlösung bedeutet und die recapitulatio mundi, die Christus schlechthin bedeutet, nicht auch an sich eine Veränderung der Heilssituation eines jeden Menschen mit sich bringt, auch da, wo nie ein Wort des Evangeliums hingedrungen ist, und ob — um die Beziehung zu unserer Frage herzustellen — aufgrund einer prinzipiellen Zugehörigkeit zur Kirche, die diese recapitulatio mundi schafft, nicht eben doch jene, die die nächste Beziehung zu einem Neu- und Ungeborenen haben — das Biologische gilt auch in der ntl Ordnung, wie allein der Sachverhalt der Erbsünde beweist[45]) —, mit ihrem Wünschen und Beten und ihren Tränen etwas für das Heil des ungetauft verstorbenen Kindes tun können. Wie man auch 1 Cor 7, 14 auslegt, wie man auch eine Stelle wie 1 Cor 12, 26 interpretiert[46]), es bleibt bei äußerster Verdünnung des Gehaltes dieser Stellen doch der Sachverhalt einer Veränderung der Heilssituation durch das Verhalten der anderen; es kommt eine geheimnisvolle neue virtuelle bzw. prinzipielle oder reale Solidarität aller Erlösten zum Ausdruck. So kann man wohl sagen, daß als Heilsweg, falls ein solcher für die ungetauft versterbenden Kinder überhaupt in Betracht kommt, in unserem Falle für sie an erster Stelle das votum parentum wirksam werden mag, in dem das votum ecclesiae konkret und real wird. Wäre aber ein votum parentum als Heilsweg für die ungetauft versterbenden Kinder zulässig und denkbar, so könnte es Heil durchaus auch vermitteln, daß diesen Kindern dadurch im Sinn der „Illuminationstheorie" eine Chance persönlicher Entscheidung im Augenblick des Todes geschenkt würde, die hohe Wahrscheinlichkeiten des Heiles in sich schlösse. Aber das sei nicht betont.

So fasse ich das Resultat zusammen. 1. Falls es für die ungetauft versterbenden Kinder keine reale Heilsmöglichkeit gäbe, ist ihr jenseitiges Los als eine

---

[43]) Man kann sie nicht, wie neuestens P r e m m a.a.O. I. S. 198, mit allen anderen Lösungsversuchen auf die gleiche Ebene stellen. Es hat ein spezifisches theologisches Gewicht, auch ohne den Bezug zu unserem Problem. Man kann auch nicht dagegen, wie P r e m m III/1 S. 145, mit theologischen Zensuren operieren, die Theologen wie Suarez, Dominikus Soto und Toletus erteilen; diese sind nicht die Kirche.

[44]) Siehe L a n d g r a f a.a.O. S. 287ff. Dabei ist wichtig, daß nicht der Glaube der Paten, sondern der durch den Glauben der Paten sprechende Glaube der Kirche gesehen ist. Siehe auch-Landgraf S. 290 für Augustinus.

[45]) Vergl. K. R a h n e r a.a.O. II. Siehe hiezu HK IX/7.

[46]) Siehe L a n d g r a f a.a.O. S. 297: Mt 15, 28; Mk 7, 29; Lk 5, 20 wird eine stellvertretende Kraft des Glaubens für andere herausgelesen. Gerade mit Bezug auf die unmündig und ungetauft versterbenden Kinder werden sie verwendet. Nach Landgraf S. 300 beruft sich Petrus der Ehrwürdige auch auf 1 Cor 7, 14.

erträgliche Form der Verdammung vorzustellen, als ein Dasein wohl ohne die beseligende Anschauung Gottes, aber mit Freuden materiell natürlicher Art vereinbar und auch ausgestattet. Von einer Qual dieser Kinder kann keine Rede sein; auch die lehramtlichen Äußerungen der Kirche gehen in dieser Richtung.

2. Bei der ganzen theologischen Sachlage aber kann immerhin gesagt werden, daß es nicht absolut gewiß ist, daß diese Kinder auch in dieser gewiß erträglichen Form verdammt werden und daß es für sie irgendeine Heilsmöglichkeit grundsätzlich nicht gebe.

3. Man muß freilich mit einer hohen Heilsgefahr dieser Kinder trotz allem rechnen, falls für sie ein echter Heilsweg denkbar wäre: die rigorose Praxis der Kindertaufe von Anfang an und der Ernst der lehramtlichen Verlautbarungen, auch das Faktum eines theologischen Konsenses, darf nicht ignoriert oder leicht genommen werden. Es muß ein wesentlicher Unterschied in der Heilssituation getauft und ungetauft versterbender Kinder aufrecht erhalten werden.

4. Wenn aber eine echte Heilsmöglichkeit für diese Kinder besteht, die nach allem nicht gewiß ist, so wissen wir nur für die Kinder, geboren oder ungeboren, christlicher Eltern, die für ihr Kind das votum vicarium leisten, ein theologisch einigermaßen begründbares Heilsmittel, und wir können mit gutem Recht, wenn auch nicht sicher, solchen Eltern eine günstigere Auskunft bez. ihrer ungetauft verstorbenen Kinder geben als anderen, denen am ewigen Schicksal ihres Kindes nichts liegt und deren Kind durch ihre Schuld der Taufe verlustig ging.[47]) Es ist nun einmal ein Gesetz der neuen Heilsordnung, daß das Heil zum Menschen nur durch den Menschen kommt und kein Heil zu einem von einem, dem am Heil dieses einen nichts liegt. Pastorell also ist immer zu empfehlen, christliche Eltern mögen für ihr zu früh gestorbenes Kind beten und ihm die Gnade der Taufe aus liebendem Herzen zuwünschen; man kann solchen Eltern mit gutem Gewissen sagen, es werde nicht umsonst sein; wenn wir auch Endgültiges und Gewisses über das Los solcher Kinder nicht wüßten, so dürften wir wohl mit gutem Grund annehmen, sie kämen umso sicherer zu ihrem Heile, je mehr den Eltern an ihrem Heile gelegen ist.

So ist es vielleicht nicht viel, was zugunsten des jenseitigen Schicksals der ungetauft verstorbenen Kinder gewonnen wurde; aber es bietet einige tröstliche Gesichtspunkte. Zwei Extreme müssen wir in der Behandlung dieser Frage vermeiden: Zu unbesorgt bezüglich des Loses dieser Kinder zu reden und zu besorgt ihr jenseitiges Schicksal als das der Verdammung zu zeichnen. Wir dürfen sie nicht schlechtweg in den Himmel, erst recht nicht schlechtweg in die Hölle schicken.[48])

---

[47]) Siehe Landgraf a.a.O. S. 223. Insbesondere siehe S. 225, wo ausdrücklich auf jene ungetauft bleibenden Kinder Bezug genommen ist, die aus Schuld anderer und Geringschätzung des Sakramentes die Taufe nicht empfingen. Siehe S. 232.

[48]) Diese Auffassung unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von der anderer Theologen. Sie besagt wohl eine bestimmte Antwort, ohne allzu viel offen zu lassen, und unterscheidet sich dadurch sowohl von Boudes wie von Stockums; aber sie behauptet auch nichts Sicheres dahin, daß diese Kinder ewig verloren gingen; ja, sie gesteht Kindern gläubiger Eltern eine gewisse Chance des Heiles zu. Stockums methodischer Fehler

Mehr zu sagen ist bei dem heutigen Stand der Diskussion über diese Frage nicht erlaubt. Vielleicht läßt sich in 40 bis 50 Jahren, in denen die Erörterung darüber da und dort zu einer Klärung gekommen ist, mehr sagen.[49])

---

scheint mir darin zu liegen, daß er, von dem Willen ausgehend, eine diesen Kindern günstige Lösung zu finden, die verschiedenen Theorien nicht nach ihrem spezifischen theologischen Gewicht unterscheidet und daß er so, da die allgemeinen theologischen Prinzipien eine günstige Lösung zwingend nicht fordern, keinen neuen Ansatz mehr findet, der eben doch im theologischen Eigengewicht der einen oder anderen Theorie liegen könnte, die vorgebracht wurde. Auch von Gumpel unterscheidet sich diese Antwort, weil sie mehr sagt als er: Nämlich daß das votum parentum möglicherweise doch ein besonderes Gewicht für diese Kinder habe, weil es auch Ausdruck einer gewissen durch die Inkarnation begründeten Solidarität aller Erlösten, aber auch zu Erlösenden ist, die naturgemäß, da schon das biologische Faktum des Menschseins heilsgewichtig ist, auch eine Heilssolidarität zwischen Eltern und Kindern besagt.

[49]) Boudes meint, Gott habe sich vielleicht die Enthüllung dieses Geheimnisses bis zum Schluß vorbehalten (p. 604); aber es ist auch berechtigt, aufgrund der sicher zu erwartenden theologischen Entfaltung der Ekklesiologie und Christologie in absehbarer Zeit auf eine gewisse weitere Klärung des Schicksals dieser Kinder zu hoffen: Christus als Haupt der ganzen Menschheit, der Sachverhalt der prinzipiellen Erlösung aller Menschen durch den Kreuzestod, Christus als zweiter Adam, die Kirche als die neue Menschheit — das sind theologische Fragen, die ihre Tragweite auch für unsere Frage haben. Auch die Sakramentenlehre ist da und dort einer Weiterentfaltung fähig, ja bedürftig, nach der eben doch der soziale Wirkhintergrund der Sakramente eventuell in das äußere Zeichen einbezogen werden könnte.

So geschah wohl mit der Inkarnation schon etwas Reales mit der Menschheit; zumindest wurde sie innerlich hingeordnet (ein Ausdruck, den auch Pius XII. in „Mystici Corporis" gebraucht!) auf das neue Heil. Vergl. HK IX/7, wo in dem bereits herangezogenen Artikel zur Frage der Zugehörigkeit zur Kirche im Licht der neueren theologischen Literatur versucht wird, die ganze Menschheit nach der Inkarnation als ein quasi-sakramentales Heilsfaktum zu sehen, und verschiedene Äußerungen des Heiligen Vaters in diesem Sinne verstanden werden. Man kann wohl mit gutem Grunde sagen, daß die Heilssituation der Ungetauften anders ist vor der Menschwerdung Christi und anders nachher. Es kann keine bloß rhetorische Floskel sein, wenn wir von einer consecratio mundi durch die Geburt des Herrn sprechen.

So sind die Kinder auch schon dadurch, daß sie zur Welt kommen, nach Christi Geburt in einer wahren und eigentlichen Weise auf das Heil hingeordnet. Die neue Menschheit, die wohl besteht — so sehr, daß jeder Heide, wenn er nur tun will, was die Kirche tut, gültig das Sakrament der Wiedergeburt spenden kann, als Glied der neuen Menschheit, deren Haupt von Anfang an schon Christus ist! —, bedeutet zugleich eine Heiligung der natürlichen Beziehungen, nicht deren Aufhebung, und also auch eine gewisse Sakramentalisierung der natürlichen Bande, wie sie zwischen Mutter und Kind, Vater und Kind bestehen. Ich spreche dabei ausdrücklich von einer „gewissen" Sakramentalisierung. Somit wäre es durchaus denkbar, daß in der ntl Heilsordnung die Eltern auch eine besondere Heilskraft schon aufgrund ihres Elterntums für ihre Kinder haben, wie sie auch Mann und Frau füreinander haben, vorausgesetzt natürlich, daß ihnen am Heil ihrer Kinder überhaupt etwas liegt und sie also in welcher Form nur immer die Absicht haben, ihren Kindern Heil zu vermitteln.

Dazu kommt etwas sehr Wichtiges: Es wurde schon davon gesprochen (siehe Anmerkung 28). Man kann das äußere sakramentale Zeichen der Taufe nicht trennen von dem, der es setzt; der es setzt, gehört auch dazu. So hat das sakramentale Zeichen der Taufe, nach Materie und Form, insofern seine Kraft, als es vom Taufenden in der Gemeinschaft mit der Kirche gesetzt wird, welche der fortlebende und fortwirkende Christus ist; konkret gesprochen: insofern sich darin ein konkreter Heilswille eines wirklichen oder doch potentiellen Gliedes der Kirche ausspricht. Dies Glied aber ist — wieder konkret gesprochen — nicht bloß der Taufende, der ja gewöhnlich genügt, wenigstens rechtlich gesehen, sondern auch jener und jene, in deren Gemeinschaft der Taufende tauft, also vor allem der Vater, die Mutter des Täuflings. Deren Willen vollzieht der Taufende und ist auch deren Organ.

So ist der Heilswille der Eltern, gewiß nicht im strengen und eigentlichen Sinn, aber doch irgendwie und nicht bloß „uneigentlich" zum Zeichen der Taufe gehörig, und es ist im Verlangen und Gebet der christlichen Eltern, die über ein ungetauft verstorbenes Kind trauern, etwas vom äußeren Zeichen der Taufe vorhanden und dieses „etwas" ist viel: Es ist ein Ausdruck der großen wirksamen Intention der Kirche, des mystischen Herrenleibes, aus der überhaupt erst das sakramentale Zeichen wirksam wird.

Wir konzedieren hiemit, wie es scheint mit guten, ja besten Gründen, den Kindern gläubiger Eltern, die ohne Taufe hinwegsterben, eine besondere Chance, zum Heil zu gelangen. Wir können sagen, sie hätten in besonderer Weise an der Kraft des Votums der Kirche teil, welche die neue Menschheit in der Vollendung ist und als solche jeden Menschen, der in diese Welt, kommt zu ihrem Gliede machen will. Vergl. Marianus Dickhans, *Das Schicksal der ungetauften Kinder,* in: ThGl 45 (1955) 6.

Freilich, im einzelnen bedarf theologisch jedes einzelne Argument dieser Beweiskette noch einer Festigung, Klärung und Entfaltung: Ecclesiologie, Christologie und Sakramentenlehre müßten noch, wie angedeutet, weitergedeihen.

Zum Begriff der justitia socialis

Ergebnisse der theologischen Diskussion
seit dem Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo anno" 1931

Von Joachim Giers

Wenn die theologische Diskussion über den Begriff der justitia socialis auch nicht mit dem Erscheinen der Enzyklika Quadragesimo anno ihren Anfang nahm, so verdankt sie diesem Rundschreiben Papst Pius XI. doch wesentliche Förderung und Richtung. Nach 25 Jahren, die seither vergangen, scheint es gerechtfertigt, den Gang der Diskussion und ihre Ergebnisse zusammenzufassen, zumal das Ziel einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung, die den Anforderungen der justitia socialis entspricht, nach wie vor vornehmste Aufgabe der Bemühungen aller Gutgesinnten ist.

Der Ausdruck justitia socialis war nicht neu. Die Forderung nach „sozialer Gerechtigkeit" bedeutete einen sittlichen Aufruf zur Ordnung in Gesellschaft und Wirtschaft und findet sich in kirchlichen Verlautbarungen, in Werken von Theologen wie Soziologen sowie in politischen Programmen bereits vor dem Erscheinen der Enzyklika.[1]) Die Moraltheologen sahen indes in der sozialen Gerechtigkeit zumeist nur eine neue Bezeichnung für die herkömmliche justitia legalis, ohne einen sachlichen Unterschied zu machen.[2]) Oswald v. Nell-Breuning[3]) wie Otto Schilling[4]) lenkten zwar die Aufmerksamkeit bereits auf naturrechtlich bedingte Verpflichtungen gegenüber dem Gemeinwohl, aber auch sie unterschieden nicht scharf zwischen justitia legalis und neuer justitia socialis. Französische Sozialethiker sahen in der „justice sociale" insbesondere die harmonische Verbindung von justitia legalis und übernatürlicher wie natürlicher Liebe.[5]) Allein im System des von Heinrich Pesch entwickelten Solidarismus war ein präziser Begriff der sozialen Gerechtigkeit gegeben, der auch nach dem Erscheinen von Quadragesimo anno in Geltung

---

[1]) Vgl. hierzu Joseph Höffner, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens. Saarbr. 1935, 9 f., 87 ff.

[2]) Siehe ebenda 11 f.

[3]) Vgl. das Zitat bei Höffner a.a.O. 13.

[4]) Otto Schilling, Katholische Sozialethik. Mch. 1929, 74: „Irrig wäre die Meinung, die Tugend der gesetzlichen Gerechtigkeit beziehe sich lediglich auf die positiven staatlichen Normen, denn diese haben doch ihre naturrechtliche Grundlage, also muß sich die gesetzliche oder soziale Gerechtigkeit selbstverständlich auch auf die einleuchtenden sozialen Pflichten erstrecken."

[5]) Vgl. M. S. Gillet, Le moral et le social d'après saint Thomas. In: Mélanges Thomistes 1923, 311—325. Et. Hugueny, L'Etat et l'individu. Ebenda 341—360. Th. Bésiade, La justice générale d'après St. Thomas d'Aquin. Ebenda 327—340.

blieb, und auf dessen sittliche Bedeutung noch einzugehen sein wird.[6]) Mit der Enzyklika Q.a. waren nun allerdings sehr konkrete Ziele und Objekte der justitia socialis angegeben, wie gerechte Verteilung des Sozialproduktes[7]), Sicherung eines gerechten Lohnes[8]), Regelung der Wirtschaftsvorgänge[9]) und Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt.[10]) Somit mußte auch die Frage gestellt werden, ob diese Ziele die Annahme einer eigenen Tugend der Gerechtigkeit bedingen, und in welcher Weise, mochte die Frage nach dem eigenen Tugendcharakter bejahend oder auch verneinend beantwortet werden, die justitia socialis in das herkömmliche Schema der Gerechtigkeit einzugliedern sei.

Die begriffliche Fassung dessen, was Q.a. mit justitia socialis hatte ausdrükken wollen, war nicht leicht, so daß Fritz Tillmann, der fünf Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika die ersten Ergebnisse der Diskussion in seinem Handbuch der kath. Sittenlehre zusammenfaßt, bekennen mußte: „Der ‚schillernde' Begriff bedarf noch der Klärung".[11]) Aber auch nach einer über zwanzig Jahre währenden Diskussion stellt Werner Schöllgen im gleichen Handbuch der kath. Sittenlehre fest, daß die Bemühungen um die begriffliche Klärung und Zuordnung der justitia socialis zu den drei Grundformen der Gerechtigkeit „noch keineswegs zu einem befriedigenden Ergebnis geführt haben".[12]) Dieser Fehlschlag mußte sich nach Schöllgen sogar ergeben, weil die Ergebnisse der modernen Soziologie zu wenig zu Rate gezogen wurden.[13]) Er lehnt grundsätzlich den Versuch ab, moderne sozialethische Probleme dadurch zu lösen, „daß man sie schematisch in die Schubläden der drei Formen der Gerechtigkeit hineinverfrachtet"[14]. Hiermit scheint der systematische Ausgangspunkt und Angelpunkt der Diskussion aufgewiesen: ist es möglich, die Forderungen, welche die moderne Gesellschaft an die soziale Gerechtigkeit stellt, mit der traditionellen Gerechtigkeitslehre, die auf Aristoteles und Thomas ruht, zu erfassen? Die Mehrzahl der Forscher bejahen eine solche Möglichkeit, andere verneinen sie. Aber sowohl die Forscher, die von der traditionellen Lehre ausgehen, als auch diejenigen, die über sie hinauszugehen bereit sind, wählen recht verschiedene Wege in der Erklärung der justitia socialis. Der je verschiedene Ansatz bedingt eine Vielfalt von Erklärungen. Wir wer-

---

[6]) Vgl. Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. II, Freiburg 1909, 224 f. Gustav Gundlach, Solidarismus. In: St G G Bd. IV, 1613—1621, bes. 1616. O. v. Nell-Breuning, Solidarismus. In: Wörterbuch der Politik V, 2 (Gesellschaftl. Ordnungssysteme) Frbg. 1951, 357—376, 368. Joh. Bapt. Schuster, Das Verhältnis der justitia legalis und distributiva zur justitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S.J. In: Schol 11 (1936) 225—242.

[7]) Q. a. n. 57 sq. (Numerierung nach der Ausgabe von Gustav Gundlach, Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI. Görres-Gesellschaft, Veröff. d. Sektion f. Sozial- u. Wirtschaftswissenschaft. III. Heft, ²Paderborn 1933), AAS 23 (1931) 196 sq.

[8]) Q. a. n. 71. AAS 23 (1931) 200.

[9]) Q. a. n. 101. AAS 23 (1931) 210.

[10]) Q. a. n. 110, n. 126. AAS 23 (1931) 212, 218.

[11]) Fritz Tillmann, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi. Handb. d kath. Sittenlehre IV, 2. Düss. 1936, 321.

[12]) Werner Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. Handb. d. kath. Sittenlehre V, Düss. 1953, 23.

[13]) Ebenda 23.

[14]) Ebenda 27.

den uns daher den verschiedenen Erklärungsversuchen zuwenden müssen, zuerst denjenigen, die die justitia socialis in die traditionelle Lehre einordnen, darauf denjenigen, die durch Hervorhebung eines besonderen naturrechtlich-gesellschaftlichen und dynamischen Elementes im Begriff der justitia socialis über die traditionelle Lehre hinausgehen, und schließlich denjenigen, die der christlichen Tugend der caritas eine besondere Bedeutung für die Erklärung der justitia socialis zumessen. Diese Übersicht über die Richtungen, in welchen die Diskussion verlaufen ist, macht es möglich, einige Ergebnisse zu erkennen und zusammenzufassen, um endlich fragen zu können, ob auf Grund der bisherigen theologischen Diskussionen der Begriff der justitia socialis hinreichend geklärt scheint.[15])

I. ERKLÄRUNGEN

A. Die traditionell-scholastische Erklärung der justitia socialis

Die scholastische Gerechtigkeitslehre sieht im sozialen Ganzen drei Grundverhältnisse gegeben: die Beziehungen der einzelnen zueinander, die Beziehung des sozialen Ganzen zu den einzelnen und der einzelnen zum sozialen Ganzen. Diesen drei Grundverhältnissen entsprechen drei Arten der Gerechtigkeit: justitia commutativa, distributiva und legalis.[16]) Die ersten beiden bilden zusammen die justitia particularis, denn es geht bei beiden Arten um die Gerechtigkeit gegenüber einer einzelnen Person.[17]) Die justitia legalis erstreckt sich auf das bonum commune und wird auch generalis genannt, da sie Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl hinordnen kann,[18]) sie ist jedoch eine spezielle Tugend, da sie das bonum commune als das ihr eigene Objekt unter der besonderen Bewandtnis des Rechtes erstrebt.[19]) Zugleich ist vorausgesetzt, daß die Gesellschaft, in der diese drei Grundverhältnisse und Arten der Gerechtigkeit herrschen, die staatliche Gesellschaft ist.[20])

---

[15]) Wir bedienen uns vornehmlich der Übertragung „soziale Gerechtigkeit", weil dieser Ausdruck einmal im Hinblick auf die Termini ausgleichende, verteilende und legale Gerechtigkeit prägnanter scheint als die im deutschen Sprachgebrauch übliche und durch die amtliche Übersetzung eingeführte Übertragung „Gemeinwohlgerechtigkeit", zum anderen, weil auch in den anderen Sprachgebieten die wortgetreue Übersetzung üblich ist. Siehe etwa A. Balterini, Il concetto di giustizia sociale, negli scrittori cattolici moderni alla luce specialmente delle due encicliche di Pio XI Quadragesimo anno e Divini Redemptoris. Lugano 1939. M. Sanchez Borrego, Justicia social. Zaragoza 1945. W. Ferree, Introduction to Social Justice. New York 1948.

[16]) Vgl. Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin. ²Mch. 1930, 166 ff. Ders., Katholische Sozialethik. Mch. 1929, 272 ff. Josef Pieper, Über die Gerechtigkeit. Mch. 1953, 57 ff.

[17]) Vgl. S. th. II II q. 58 a.7, 8; q.61 a.1

[18]) Vgl. S. th. II II q.58 a.5, 6.

[19]) Vgl. S. th. II II q.58 a.6.

[20]) Vgl. Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin 66 f. A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 18, Heid.-Mch. 1953, 562—564. Ebenda 452: „Während Aristoteles noch sehr stark an den griechischen Stadt-Staat dachte und von hier aus seine Philosophie über die Entstehung des Rechts begann, schreitet Thomas viel weiter in die Abstraktion, zum Staat an sich. Hier aber gilt uneingeschränkt, daß der Staat als die letzte und höchste Gesellschaft das oberste rechtliche Bezugssystem darstellt."

In drei Richtungen geht nun etwa der Versuch, die justitia socialis dem traditionellen Schema der Gerechtigkeitsarten einzugliedern. Die erste Richtung ist durch das Bemühen gekennzeichnet, die Verwandtschaft von justitia socialis und legalis herauszustellen; der Verwandtschaftsgrad wird jedoch verschieden angegeben. Im Sinne der älteren Theologen sieht auch Joseph Höffner, dem das Verdienst zukommt, als einer der ersten im Anschluß an die scholastische Lehre eine Deutung des Wesens der justitia socialis vorgelegt zu haben, in ihr nur einen anderen Namen für die justitia legalis. Ihr Objekt sind die streng rechtlichen Forderungen der staatlichen Gesellschaft, wie sie im Gesetz ihren Ausdruck finden.[21]) Zwar kennt er „naturrechtliche Pflichten der sozialen Gerechtigkeit"[22]), sie bedürfen jedoch der gesetzlichen Fassung. In neuester Zeit sieht auch noch G. Jarlot, Soziologe an der Gregoriana, in Legalgerechtigkeit und Sozialgerechtigkeit zwei Namen für dieselbe Sache.[23])

Diese einfache Gleichsetzung läßt jedoch die meisten Theologen unbefriedigt. Wenn schon Identität von justitia socialis und legalis, dann aber eine justitia legalis im Vollsinn, die sich grundsätzlich nicht nur auf die gesetzlich geregelten Rechtsansprüche des sozialen Ganzen erstreckt, sondern auch auf die vom Naturrecht gebotenen, die gesetzlich nicht gefaßt sind und vielleicht auch nie gefaßt werden. So insbesondere Otto Schilling[24]), Fritz Tillmann[25]), Gustav Ermecke[26]) und Marcel Reding[27]). Bei allen bleibt die justitia socialis der legalis ein- und untergeordnet, sie erstreckt sich auf die Rechtsmaterie, die noch der gesetzlichen Form mangelt, ist aber gleichsam auf diese hingeordnet. In diesem Zusammenhang ist auch Jakob Gemmel zu nennen, der in seiner Studie „Die justitia in der Lehre des hl. Thomas" die justitia legalis des Aquinaten im Sinne einer die naturrechtlich bedingten Pflichten umfassenden Gerechtigkeit erklärt[28]).

Von besonderer Bedeutung scheint der Versuch, die justitia socialis und legalis als zwei Unterarten der justitia generalis des Aquinaten zu erklären. Johannes Kleinhappl unterscheidet justitia legalis und socialis nach Material- und Formalobjekt, nach Subjekt und Terminus.[29]) Materialobjekt der Legalgerechtigkeit sind die Güter der staatlichen Gesellschaft, Formalobjekt deren Hinordnung auf das Wohl des Staatswesens, das er als bonum realiter commune umschreibt. Subjekt ist der Bürger, Terminus der Staat. Materialobjekt der Sozialgerechtigkeit sind die Erdengüter, Formalobjekt deren Hinordnung auf

---

[21]) Jos. Höffner, Soz. Gerechtigkeit 81 f.

[22]) Ebenda 90.

[23]) G. Jarlot, Compendium Ethicae socialis. Rom 1951, 48.

[24]) Otto Schilling, Handbuch d. Moraltheologie I, Stuttg. 1952, 199 (n. 124). Ders., Christl. Wirtschaftsethik. ²Mch. 1954, 53 f. Ders., Christl. Sozial- und Rechtsphilosophie. ²Mch. 1950, 53.

[25]) Fritz Tillmann, Handb. d. kath. Sittenlehre IV, 2. Düss. 1936, 321 f.

[26]) J. Mausbach - G. Ermecke, Katholische Moraltheologie III. Mstr. 1953, 134 f.

[27]) Marcel Reding, Philosophische Grundlegung der kath. Moraltheologie (Handb. d. Moraltheol. Bd. 1). Mch. 1953, 125—132.

[28]) Jakob Gemmel, Die justitia in der Lehre des hl. Thomas. In: Schol 12 (1937) 204—228. Siehe bes. 217 ff., 223 ff.

[29]) Joh. Kleinhappl, Der Begriff der „justitia socialis" und das Rundschreiben „Quadragesimo anno". In: Zeitschr. f. kath. Theol. 58 (1934) 364—390.

alle Glieder der Menschengemeinschaft. Der hiermit erzielte Wohlstand aller Glieder der Gemeinschaft ist das bonum logice commune. Subjekt ist der Mensch, Terminus die einzelnen Glieder der Menschengemeinschaft. Ihm folgt im wesentlichen Wilhelm Heinen, ohne sich jedoch die von Kleinhappl vorgetragene Unterscheidung im Begriff des bonum commune zu eigen zu machen.[30]) Materialobjekt der Sozialgerechtigkeit wird für Heinen konkret das Eigentum in der gesellschaftlichen Ordnung, Formalobjekt die gerechte Verteilung. Heinen schlägt nun eine neue Einteilung der Gerechtigkeit vor, die sich jedoch noch ganz an die Lehre des Aquinaten anschließt. Wie die justitia particularis des hl. Thomas die justitia commutativa und distributiva umfaßt, so die justitia generalis die herkömmliche legalis und die neue justitia socialis.[31]) Sehen wir hier von der begrifflichen Neufassung ab, so sind zwei sehr wesentliche Momente in den Untersuchungen von Kleinhappl und Heinen zu beachten, einmal die enge Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und Verteilung, zum anderen die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die wesentlich wird für die Unterscheidung von Legal- und Sozialgerechtigkeit.

Die Frage der gerechten Verteilung wurde für die zweite Richtung der auf dem Boden der traditionellen Lehre stehenden Erklärung bestimmend: die justitia socialis wird als Verbindung von justitia legalis und distributiva gesehen. Maßgebend für diese Auffassung war der von Heinrich Pesch entwickelte Begriff der sozialen Gerechtigkeit als der jeglicher Gesellschaft eigentümlichen Gerechtigkeit.[32]) Prinzip des menschlichen Zusammenlebens ist die solidarische Verbundenheit jeder Gemeinschaft mit ihren Gliedern und der Glieder mit ihrer Gemeinschaft, deren Ausdruck nun die soziale Gerechtigkeit ist.[33]) Pesch spricht von kontributiver und distributiver sozialer Gerechtigkeit, je nachdem, ob die Gemeinschaft etwas für das Sozialwohl fordert (Sozialwohl in fieri) oder den Gliedern Anteil am Sozialwohl gewährt (Sozialwohl in facto esse).[34]) Ausdrücklich sagt Gustav Gundlach, daß die soziale Gerechtigkeit „nicht wie die drei Arten der Gerechtigkeit nur e i n e r Richtung des Bindungsverhältnisses innerhalb der Gemeinschaft" entspricht, „sondern gemäß dem Wesen der solidarischen Verbundenheit gerade der . . D o p p e l richtung des Bindungsverhältnisses . ., sie wahrt die Rechte der Individuen und der Gemeinschaft z u g l e i c h".[35]) Die herkömmlichen Arten der Gerechtigkeit betrachten nach Gundlach die gesellschaftlichen Lebensvorgänge jeweils in einem „statischen Ausschnitt", während die soziale Gerechtigkeit das Dynamische im Gesellschaftsleben zur Geltung bringt.[36]) Sie wird, wie Nell-Breu-

---

[30]) Wilhelm Heinen, Die justitia socialis. In: Carl Feckes, Scientia sacra. Köln 1935, 298—327.

[31]) Ebenda 327, mit Berufung auf die Thomasenz. Pius XI. „Studiorum ducem" v. 29. 6. 1923: „. . . in disciplina morum, in re sociali et in jure recte principia ponendo de justitia legali aut de sociali itemque de commutativa aut de distributiva . . ." (AAS 15 (1923) 322).

[32]) H. Pesch, Lehrb. d. Nationalökonomie II, 224f.

[33]) Vgl. hierzu G. Gundlach, Solidarismus. In: St G G [5]IV, 1613—1621, 1616. O. v. Nell-Breuning, Solidarismus. In: Wörterbuch der Politik V, Gesellsch. Ordnungssysteme, 357—376, 367 f.

[34]) A.a.O. 224 f.

[35]) G. Gundlach a.a.O. 1616.

[36]) Ebenda 1616.

ning sagt, „Ausdruck des funktionellen Zusammenhangs zwischen Gliedern und Ganzem in der ständigen Bewegung des gesellschaftlichen Lebensprozesses". [37])

Die Anhänger des Solidarismus sehen hier eine neue Gerechtigkeit. Der Dominikanertheologe Eberhard Welty faßt ebenfalls in sozialer Gerechtigkeit die herkömmliche justitia legalis und distributiva zusammen, für ihn ändert sich jedoch damit nichts an dem traditionellen Aufbau innerhalb der Gerechtigkeitstugend, die Arten derselben werden nur in ihrer Ergänzung betont. [38]) Auch Arthur F. Utz steht für eine solche Erklärung ein. [39]) Johann B. Schuster, der es sich angelegen sein läßt, die Übereinstimmung der Lehre Heinrich Peschs mit der Enzyklika Q.a. zu zeigen, bestimmt das Verhältnis von justitia legalis und distributiva in der sozialen Gerechtigkeit dahingehend, daß die justitia socialis primär die legale Gerechtigkeit ist, „die aber ihre natürliche Zielbefriedigung in der distributiven Gerechtigkeit findet". [40])

Eine dritte Richtung auf dem Boden der traditionellen Gerechtigkeitslehre faßt die drei Arten, die gesonderte Arten der Gerechtigkeit bleiben, als soziale Gerechtigkeit im Sinne einer Harmonie zusammen, die das „objektive Wohlgeordnetsein des sozialen Körpers" besagt. Der Ausdruck „soziale Gerechtigkeit" wird somit in einem metaphorischen Sinne gebraucht. So bereits Heinrich Pesch [41]), erwähnt sei ferner Wunibald Brachthäuser [42]), neuerdings steht ebenfalls Gustav Ermecke dieser Lösung des Problems nahe. [43]). Ewald Link sieht soziale Gerechtigkeit und Subsidiaritätsprinzip in engster Vereinigung: „wie der Sinn der Gesellschaft letzten Endes die ergänzende Hilfeleistung ist, ja wie sie diese selber ist, so ist die soziale Gerechtigkeit deren rechtliche Verwirklichung". [44]) Sie umfaßt die anderen Arten der Gerechtigkeit und erzielt und bedeutet die soziale Ordnung. [45]) Auch Burkard Mathis ist hier zu nennen, der von einem Ausgleich zwischen justitia legalis, distributiva und commutativa spricht und hierin ein eigenes Formalobjekt der justitia socialis sehen will. [46])

---

[37]) O. v. Nell-Breuning a.a.O. 368.

[38]) Eberhard Welty, Herders Sozialkatechismus I. Frbg. 1951, 266 ff.

[39]) A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 18, Heid.-Mch. 1953, 567.

[40]) J. B. Schuster, Das Verhältnis der justitia legalis und distributiva zur justitia socialis in Quadragesimo anno mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Heinrich Pesch S. J. In: Schol 11 (1936) 225—242. 230. Vgl. ebenda 240 f. Ders., Philosophia moralis. Frbg. 1950, 72 (n. 142): „Iustitia socialis . . coincidit cum iustitia legali. Eius conaturalis completio est iustitia distributiva."

[41]) H. Pesch a.a.O. 224 f.

[42]) W. Brachthäuser, Gemeingut- oder Gesetzesgerechtigkeit. Köln o. J. (1941) 73—78.

[43]) J. Mausbach - G. Ermecke, Kath. Moraltheologie III, 135.

[44]) Ewald Link, Das Subsidiaritätsprinzip. Frbg. 1955, 104. Zum Ganzen ebenda 102—108.

[45]) Vgl. ebenda 107.

[46]) B. Mathis, Um die soziale Gerechtigkeit. In: Theol. Prakt. Quartalschrift 89 (1936) 289—309. Siehe bes. 304 ff.

B. Naturrechtlich und gesellschaftlich bedingte Erklärung der justitia socialis.

In allen bisher skizzierten Erklärungen ist nicht wesentlich von der Dreiteilung der traditionellen Gerechtigkeitslehre abgegangen, und auch Kleinhappl und Heinen wahren die Verbindung mit der klassischen Gerechtigkeitslehre, indem sie die justitia socialis der justitia generalis des hl. Thomas unterordnen. Es wird später zu fragen sein, ob die Erklärungen, die dem Schema entsprechen, auch dem Geist des Aquinaten entsprechen. Während hier jedenfalls das Bemühen vorliegt, die justitia socialis mit den Denk- und Bauelementen der scholastischen Lehre zu deuten und begrifflich zu fassen, gewinnt sie in der dynamisch-naturrechtlichen wie in der soziologisch orientierten Erklärung ein ganz eigenes Gesicht. Als Vertreter der ersten Richtung können Alois Schrattenholzer, O. v. Nell-Breuning, Johannes Meßner und Josef Pieper genannt werden. Schrattenholzer spricht von einer „natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit", die sich auf alle aus dem Wesen der Gemeinschaft erfließenden Rechte erstreckt. Sie ist die Tugend, die uns geneigt macht, den Mitmenschen zu geben, was ihnen als Gliedern der Gemeinschaft gebührt, und äußert sich vornehmlich in Hilfe und Unterstützung, wo immer die Mit-Glieder derselben bedürfen. Gegenüber dem Haupt der Gemeinschaft zeigt sich diese Gerechtigkeit in der Unterwerfung unter seine Gesetze, so daß die justitia legalis im herkömmlichen Sinne Unterart dieser natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit wird.[47]) Am bekanntesten dürfte die Erklärung der justitia socialis durch Nell-Breuning sein.[48]) Er bezeichnet sie als „Gemeinwohlgerechtigkeit" und präzisiert dieselbe als justitia legalis legis naturalis und „Erfüllung alles dessen, was, ohne in Rechtsregeln gefaßt zu sein, aus allgemeinen naturgesetzlichen Rechtsgrundsätzen, insbesondere aus dem obersten Rechtsgrundsatz des Gemeinschaftslebens: bonum commune esse servandum, als Folgerung sich ergibt".[49]) Da das Gemeinwohl sich inhaltlich stets wandelt, besitzen Recht und Gerechtigkeit eine Dynamik. Das Gemeinwohl stellt „unablässig an alle Organe und Glieder der Gemeinschaft Forderungen neuartigen, oft geradezu umwälzend neuen Inhalts".[50]) Johannes Meßner betont ebenfalls die dynamisch-naturrechtliche Eigenart der justitia socialis, die in besonderer Weise die Ordnung der sozialen Gruppen untereinander zu gewährleisten hat.[51]) Sie führt „jede soziale Gruppe in ihrer organisatorischen Einheit wie in ihren einzelnen Gliedern dazu . . , jeder anderen ihren Anteil am Sozialwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat".[52]) Ihr Bereich ist das wirtschaftlich-soziale Leben, das sich nicht mit dem staatlichen Leben, welches seinerseits durch die justitia legalis geordnet wird, deckt.[53]) In gleicher Weise sieht Josef Pieper in

---

[47]) A. Schrattenholzer, Soziale Gerechtigkeit. Graz 1934, 60 f.

[48]) Vgl. Wörterbuch der Politik III (Zur sozialen Frage). Frbg. 1949, 29—36.

[49]) Ebenda 32.

[50]) Ebenda 36.

[51]) Joh. Meßner, Soziale Gerechtigkeit. In: St G G [5]IV, 1664—1669. Ders., Das Naturrecht. [2]Innsbr. 1950, 220 f. Ders., Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit. In: Die soziale Frage und der Katholizismus. Paderborn 1931, 416—435. Siehe bes. 432—435.

[52]) Joh. Meßner, Zum Begriff der soz. Gerechtigkeit 433.

[53]) Vgl. ebenda 432. St G G [5]IV, 1667.

sozialer Gerechtigkeit eine „Gerechtigkeit im Verhältnis der gesellschaftlichen Schichten und Klassen".[54]) In diesen Erklärungen gewinnt die justitia socialis einen eigenen Charakter, durch den sie sich streng von der justitia legalis im staatlichen Machtbereich unterscheidet.

Die soziologisch orientierte Erklärung geht nun von der konkreten Form der Gesellschaft aus. Nach Werner Schöllgen[55]) kann nur die Beachtung der Ergebnisse der modernen Soziologie dem Verständnis der justitia socialis näherbringen, denn diese Wissenschaft allein gibt über das Verhältnis der Kräfte in der Gesellschaft, die es zu ordnen gilt, Auskunft. Ziel der Sozialgerechtigkeit ist auch für ihn das Gemeinwohl, dem „eine wohlgeordnete, in einem labil-dynamischen Gleichgewicht lebende Hierarchie von Gliedgemeinschaften bis hinab zur Einzelperson" zu dienen hat.[56]) Die Gesellschaft ist nun aber keineswegs dem Staat gleichzusetzen, dieser ist vielmehr in dem Kräftespiel der Gesellschaft „nur einer der Partner"[57]). Hiermit ist der ganz eigene Charakter der justitia socialis gegenüber dem der staatlichen Gesetzesgerechtigkeit ausgesprochen. „Die ‚justitia socialis' fordert weniger den Gesetzesjuristen, sondern mehr den Sozialpolitiker; sie formuliert sein Arbeitsprinzip."[58])

Das von Schöllgen vorgetragene Anliegen einer soziologisch orientierten Erklärung der justitia socialis findet sich nun zu gleicher Zeit von A. F. Utz in der Deutschen Thomas-Ausgabe exakt behandelt, und zwar von dem Unterschied her, der zwischen dem thomasischen Gemeinwohlbegriff und der Auffassung vom Gemeinwohl in der modernen Gesellschaft besteht.[59]) Das bonum commune ist für Thomas eine vorgegebene sittliche Größe, die ein „absolutes Soll" darstellt, sich an alle „zur gemeinsamen Verwirklichung eines gemeinsamen Ideales" richtet[60]), geprägt und bestimmt durch die allen gemeinsame natura humana.[61]) Die justitia legalis richtet die einzelnen als Teile des Ganzen auf dieses Ziel aus, und jeder einzelne findet sein persönlich-sittliches Leben im Gemeinwohl wieder.[62]) Das Gemeinwohl im modernen Sinne ist jedoch nicht primär sittlich bestimmt, sondern besteht in der rechtlichen Koordinierung der vielen in Gemeinschaft lebenden Einzelmenschen, die als ganz individuelle,

[54]) Jos. Pieper, Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Ffm. o. J. (1932) 15.

[55]) W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. Düss. 1953, 23—30.

[56]) Ebenda 30.

[57]) Ebenda 29.

[58]) Ebenda 30.

[59]) A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit. Die deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 18, Heid.-Mch. 1953, 564—571. Ders., Das Subsidiaritätsprinzip (Sammlung Politeia II). Heidelberg 1953, 13 ff. Vgl. zum Ganzen A. P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas v. Aquin (Sammlung Politeia IV). Heidelberg 1954. Allerdings betont Utz mit Recht, daß „die Annahme einer justitia socialis keine soziologische, sondern eine zu tiefst rechtsphilosophische Erkenntnis" ist (Besprechung zu W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre. Düss. 1953. In: Freib Zschr Phil Theol 2 (1955) 374—378, 375). Dennoch dürfte seine Erklärung hier ihren Platz finden, da er von dem konkreten Befund der heutigen Gesellschaftsordnung ausgeht, die durch die zur Geltung gebrachten vorstaatlichen Einzelrechte charakterisiert ist.

[60]) A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit 567.

[61]) Ebenda 566.

[62]) Vgl. A. F. Utz, Das Subsidiaritätsprinzip 14.

vorstaatliche Rechtsträger zu betrachten sind.[63]) Somit ist die Gemeinwohlgerechtigkeit des Aquinaten etwas ganz anderes als die moderne Sozialgerechtigkeit, die zwar Koordinierung einzelner Rechtsträger ist, aber nicht Einigung durch ein von der natura humana aufgewiesenes sittliches Ziel. Diese sittliche Aufgabe muß nun in der modernen aufgesplitterten Gesellschaft die soziale Liebe, von „Quadragesimo anno" so oft gefordert, übernehmen. „Die soziale Liebe rettet also jenen ethischen Teil in der Gemeinschaft, der eigentlich Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit sein müßte, wenn wir jene Gemeinschaft hätten, welche den alten ethischen Begriff des Gemeinwohls noch als Grundnorm des Zusammenlebens erfüllt."[64]) Damit hat Utz die verschiedene Struktur der thomasischen Legalgerechtigkeit und der modernen Sozialgerechtigkeit aufgewiesen, er warnt zugleich vor der verhängnisvollen Folge, „bei dieser neuen Sicht des Gemeinwohls und des gesellschaftlichen Aufbaues die Orientierung am Absoluten zu vergessen".[65])

C. Sozial-christliche Erklärung der justitia socialis.

Es fehlt auch nicht der Versuch, die justitia socialis weniger von der traditionellen Gerechtigkeitslehre oder den Forderungen der modernen Gesellschaft her zu erklären, als vielmehr aus genuin christlichen Gedanken. So geht Bernhard Häring bei der Erklärung der Sozialgerechtigkeit von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit Schrattenholzers aus und lenkt wie dieser die Aufmerksamkeit auf die „naturhaften Rechte der Gemeinschaft und ihrer Glieder".[66]) Es geht ihm um die Gerechtigkeitspflichten„ „die unmittelbar aus der sozialen Natur des Menschen wie aus der sozialen Zweckbestimmung der Erdengüter erfließen".[67]) Das Ziel ist vornehmlich Hilfe: „Bezüglich des unverschuldet Bedürftigen begründet die soziale Gerechtigkeit ein striktes Recht auf die notwendige Hilfe aus dem Überfluß des Nächsten, insoweit er mit diesem durch Bande der Gemeinschaft solidarisch verbunden ist".[68]) Sie fordert, „daß auch der einzelne, ohne auf ein Gesetz zu warten, dem Bedürftigen von seinem Überschuß das zukommen lassen müsse, worauf er ein naturhaftes Recht hat, das heißt was er braucht, um menschenwürdig zu leben".[69]) Was im Verhältnis der einzelnen Glieder zueinander gilt, trifft auch für das Zusammenleben der Völker zu: „Das Volk, das Überfluß hat, ist verpflichtet, dem von Natur karg bedachten Nachbarvolk von seinen Überschußgütern soviel abzutreten, daß es wenigstens menschenwürdig und sittlich gesund leben kann".[70]) Wie sehr diese Forderungen den Rahmen des bisher von der sozialen Gerechtigkeit Erwarteten sprengen, zeigt auch die Umschreibung als „Familiengerechtigkeit der Kinder Gottes". „Sie läßt sich", wie Häring sagt, „nur verstehen im Glauben an Gott, den Geber aller irdischen Gaben und Kräfte, den Vater aller Menschenkinder", und setzt die Liebe als „Motivkraft . . . und als Sehkraft für das, was jeweils das Gerechte ist" voraus.[71])

---

[63]) A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit 567; ders., Subsidiaritätsprinzip 15 f.
[64]) Recht und Gerechtigkeit 567 f.
[65]) Ebenda 567.
[66]) Bernhard Häring, Das Gesetz Christi. Frbg. 1954, 514. Zum Ganzen ebenda 514—517.
[67]) Ebenda 516.
[68]) Ebenda 516.
[69]) Ebenda 515 f.
[70]) Ebenda 516.
[71]) Ebenda 517.

Hiermit ist der von einigen französischen Sozialethikern entwickelte Gedanke, daß in der sozialen Gerechtigkeit eine Verbindung von Gerechtigkeit und natürlicher wie übernatürlicher Liebe zu sehen sei[72], in einer Weise abgewandelt, daß die Liebe das Dominierende in dieser Tugend geworden ist, während der Bezug auf die Gerechtigkeit, insbesondere auf die Gesetzesgerechtigkeit, in den Hintergrund tritt.

II. ERGEBNISSE DER DISKUSSION

Wenn wir versuchen, einige Ergebnisse der Diskussion zusammenzufassen, und zwar unter dem in der Einleitung hervorgehobenen Gesichtspunkt des Verhältnisses der Sozialgerechtigkeit zu der thomasischen Gerechtigkeitslehre, so lassen sich etwa drei Sätze formulieren.

1. Die thomasische Gerechtigkeitslehre ist in sich geschlossen und läßt keinen Raum für eine weitere Art der Gerechtigkeit.

Die drei Grundformen der Gerechtigkeit entsprechen bei Thomas in vollständiger Weise den gesellschaftlichen Grundverhältnissen, wie sie sich im Gemeinwesen finden. Es ist höchst bemerkenswert, daß Josef Pieper in der Studie „Über die Gerechtigkeit", die die Gerechtigkeitslehre des Aquinaten zum Inhalt hat, nicht ein einziges Mal den Namen, geschweige denn das Anliegen der justitia socialis erwähnt, da die Ordnung des Gemeinwesens mittels der drei Arten der Gerechtigkeit hinreichend gesichert scheint.[73]

Es ist daher zu beachten, daß alle Erklärungen, die von dem herkömmlichen Schema der Gerechtigkeitsarten ausgehen, wohl sehr Wesentliches zum Ausdruck zu bringen vermögen, jedoch den Rahmen der thomasischen Gerechtigkeitslehre sprengen. So der Versuch, in der justitia socialis eine Gerechtigkeit zu sehen, die sich in besonderem Maße auf naturrechtlich bedingte Pflichten erstreckt, mag sie nun der thomasischen Legalgerechtigkeit untergeordnet oder nebengeordnet werden. Hier ist etwas sehr Richtiges erkannt, die strenge Legalgerechtigkeit des Aquinaten scheint jedoch eine solche Ergänzung um die naturgesetzlichen Forderungen auszuschließen. Joseph Höffner hat in überzeugender Weise nachgewiesen, daß die justitia legalis des hl. Thomas als eigene Tugend sich nur auf das staatliche Gesetz bezieht.[74] Wohl kennt Thomas eine justitia legalis in einem allgemeinen Sinne als „jegliche Tugend", die Akte aller auf das Gemeinwohl bezogenen Tugenden in sich begreifen und so-

---

[72] Vgl. die Lit.-angaben Anm. 5. Siehe auch Hyaz. Hering, Charité d'hier, justice d'aujourd'hui? In: Miscellanea moralia in honorem Arthur Janssen. Gembloux 1948. I, 309—328.

[73] Jos. Pieper, Über die Gerechtigkeit. München 1953, 57–65. Indirekt dürfte die Möglichkeit einer Weiterentwicklung angedeutet sein, wenn Pieper sagt (ebenda 65): „Sieht es nicht so aus, als werde die Gerechtigkeit überhaupt und insgesamt angetastet, sobald einer im Ernst behaupten wollte: es gebe gar nicht diese drei aufeinander nicht rückführbaren Grundverhältnisse des Gemeinlebens, und folglich auch nicht diese drei Grundgestalten von Gerechtigkeit? Anscheinend bedarf es mindestens solcher Dreiheit, damit der höchst vielschichtigen Realität Genüge geschehe, die hinter dem so leichthin gehandhabten Begriffspaar ‚Individuum und Gemeinschaft' in Wahrheit steht."

[74] Jos. Höffner, Soziale Gerechtigkeit 32. Vgl. zum Ganzen ebenda 32 ff.

mit menschlichem wie göttlichem Gebot, nicht nur dem staatlichen Gesetz entsprechen kann.[75]) Hier handelt es sich also um eine Tugend allgemeiner Sittlichkeit, nicht jedoch um die justitia legalis des konkreten Gemeinwesens und als solche um eine spezielle Tugend. Wie sehr justitia legalis für Thomas eine Tugend im Bereich der staatlichen Gesetzgebung ist, zeigt die Unterscheidung der Weise, wie sie sich bei princeps und subditus findet.[76]) Die mögliche Fassung der Legalgerechtigkeit als Tugend allgemeiner Sittlichkeit soll als Ansatz für ein weiteres Verständnis der justitia legalis, die also auch die naturrechtlichen Forderungen in sich schließt, nicht verkannt werden, es handelt sich jedoch nicht mehr um die Legalgerechtigkeit des Aquinaten in ihrem speziellen Sinne, insofern sie sich als besondere Art von justitia commutativa und distributiva unterscheidet.

Die Verbindung von justitia legalis und distributiva und ihre Vereinigung zur sozialen Gerechtigkeit, in welcher nunmehr das wechselseitige Verhältnis von Ganzem und den einzelnen Gliedern in einer Tugend zum Ausdruck kommt, liegt nahe, entspricht aber wiederum nicht dem Sinne des Aquinaten. Der einzelne ist nach Thomas Teil des Ganzen und durch die justitia legalis auf das Ganze ausgerichtet. Für das umgekehrte Verhältnis des Ganzen zu seinen Gliedern gilt jedoch eine eigene Tugend, die als Einzelgerechtigkeit bezeichnet wird, „obwohl es dabei", wie Utz bemerkt, „doch eigentlich auch nur um das Gemeinwohl gehen kann, insofern eben der einzelne seine Eigenrechte im Gemeinwohl besitzt".[77]) Es ist Thomas „noch nicht gelungen, die Identität zwischen Gemeinwohlgerechtigkeit und austeilender Gerechtigkeit zu erkennen, obwohl er hierzu alle nötigen Elemente in der Hand hatte".[78]) Die einseitige Betrachtung der justitia legalis, die also eine zweite Tugend notwendig machte, hat ihren Grund im Begriff des Gemeinwohls, das als ethische Größe, und als solche von der natura humana bestimmt, jedem menschlichen Handeln Norm wird und nur eine Tugend in einer Richtung fordert.[79]) In der Verschmelzung von justitia legalis und distributiva liegt zwar durchaus eine Möglichkeit, sie entspricht aber nicht der Auffassung des Aquinaten.

Am nächsten kommt es dem Sinne des hl. Thomas, in der sozialen Gerechtigkeit die Harmonie der drei Arten zu sehen, die gerechte Ordnung und den Frieden im Gemeinwesen.[80]) Es fällt damit aber die Annahme einer eigenen Tugendhaltung, was jedoch unvereinbar scheint mit den konkreten Angaben ihres Zieles in den päpstlichen Lehräußerungen der neueren Zeit. Im übrigen scheint der Ausgleich der verschiedenen Rechte um einer Harmonie im Ganzen oder um des sozialen Friedens willen mehr Sache der Klugheit als einer eigenen Art der Gerechtigkeit.

---

[75]) Siehe Belege bei Höffner a.a.O. 29—31. O. Schilling, Handbuch der Moraltheologie I, Stuttgart 1952, 197 f. (n. 124).

[76]) S. th. II II q. 58 a. 6 i. c. a. Vgl. Höffner a.a.O. 32.

[77]) A. F. Utz, Recht und Gerechtigkeit 565.

[78]) Ebenda 565.

[79]) Vgl. hierzu ebenda 566 ff.

[80]) Vgl. Otto Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin. ²Mch. 1930, 66 f. Eberhard Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch. ²Salzbg.-Lpz. 1935, 226 ff.

2. Es ist eine neue Art der Gerechtigkeit anzunehmen, die im besonderen Sinne als Gesellschaftsgerechtigkeit zu gelten hat. Durch ihr sittliches Ziel, das bonum commune, ist die Kontinuität mit der traditionellen Lehre gewahrt.

Dies scheint insbesondere durch die von der thomasischen Auffassung abweichende Erklärung des Gemeinwohls und damit auch der Gemeinwohlgerechtigkeit in neuerer Zeit, wie A. F. Utz gezeigt hat, nahegelegt zu sein.[81] Die Forderung der modernen Sozialgerechtigkeit ist durch die heutige Gesellschaft bedingt, die anders struktuiert ist als die des hl. Thomas. Die moderne Gesellschaft ist weder durch eine von allen anerkannte ethische Anschauung geeint, noch durch ein gemeinsames ethisches Ziel, das bonum commune im thomasischen Sinne, geordnet. Die Ordnung wird heute Aufgabe eines neuen gesellschaftlichen Rechtsprinzips, das die natürlichen Forderungen der einzelnen Gesellschaftsglieder oder Gruppen zur Geltung und Anerkennung bringt. Von diesem Tatbestand und dieser Forderung legt die Enzyklika Q.a. Zeugnis ab, indem sie der justitia socialis Ziele stellt, die nicht zum Aufgabenbereich der bisherigen Arten der Gerechtigkeit gehören können. So die Verteilung der Erdengüter nach den Normen des Gemeinwohls und der Gemeinwohlgerechtigkeit[82], Sicherung eines für den Unterhalt der Familie hinreichenden Lohnes[83], Lenkung und Zügelung der wirtschaftlichen Macht[84] um eines geordneten gesellschaftlichen Lebens willen.[85] Die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit wird in mannigfachen Verlautbarungen Pius XII. wiederholt, so etwa hinsichtlich der Güterverteilung[86] und der Überwindung des Klassenhasses und Klassenkampfes[87], aber auch neue Ziele treten ins Blickfeld, wie etwa Wohnungsbau[88], Sicherung des Bauernstandes[89] u. a. Es ist überwiegend der gesellschaftlich-wirtschaftliche Raum, in welchem die soziale Gerechtigkeit nach diesen Äußerungen wirksam wird, nur ganz selten wird etwa ihre Wirkkraft im staatlichen Raum erwähnt.[90] Sie ist im besonderen Sinne Gesellschaftsgerechtigkeit. Joseph Höffner betont zwar sehr stark, daß die in Q.a. genannten Forderungen der sozialen Gerechtigkeit strenge Forderungen des staatlichen Gemeinwohls darstellen und sich an die gesetzgebenden Gewalten richten.[91] Daher auch die Gleichsetzung von justitia legalis und socialis bei Höffner.[92] An dieser Auffassung ist ganz gewiß richtig, daß die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit, die zumeist naturrechtlicher Art sind, selbstverständlich Gegenstand der Gesetzgebung werden können, und oft wird die

[81]) Vgl. Lit.-angaben Anm. 59.
[82]) Q. a. n. 58, AAS 23 (1931) 197.
[83]) Q. a. n. 71, AAS 23 (1931) 200.
[84]) Q. a. n. 88, AAS 23 (1931) 206.
[85]) Q. a. n. 110, AAS 23 (1931) 212.
[86]) A. F. Utz - J. F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. Frbg. Schweiz 1955, I, n. 94 (Anspr. v. 23. 2. 1944 an Pfarrer und Fastenprediger Roms), AAS 36 (1944) 85 sq.
[87]) Soziale Summe I, n. 718 (Anspr. v. 1. 5. 1953 an italienische Arbeitsgruppen), AAS 45 (1953) 291.
[88]) Soziale Summe I, n. 1010 f. (Anspr. v. 24. 7. 1949 an Frauen der Kath. Aktion Italiens), AAS 41 (1949) 418.
[89]) Soziale Summe I, n. 2435 (Brief an Leiter der Soz. Wochen Kanadas v. 31. 8. 1947), AAS 39 (1947) 479.
[90]) Soziale Summe I, n. 685 (Anspr. v. 13. 6. 1943 an italienische Arbeiter), AAS 35 (1943) 174.
[91]) Jos. Höffner, Soziale Gerechtigkeit 89 ff.
[92]) Vgl. ebenda 92.

staatliche Autorität dringendst diese Forderungen geltend zu machen haben. Wir werden jedoch nicht sagen können, daß sie ausschließlich durch die staatliche Gesetzgebung zur Beachtung und Befolgung vorgelegt werden oder vorgelegt werden müssen, da eine solche Belastung des gesetzgeberischen Apparates nicht dem Gesellschaftsbild entspricht, wie es in der Enzyklika gezeichnet ist.[93]) Vielmehr fordert die gesellschaftliche Bezogenheit der Glieder und Gruppen ein vom staatlichen Gesetz unabhängiges Rechtsprinzip, das in der sozialen Gerechtigkeit seinen Ausdruck findet.

Wesentlich ist, daß die soziale Gerechtigkeit um des Gemeinwohles willen gefordert wird. Das besagt zwar keine Identität mit der Legalgerechtigkeit des Aquinaten, jedoch die Wahrung der Kontinuität mit der klassischen Gerechtigkeitslehre. Sie wird die Gerechtigkeit der „tragisch gespaltenen Gesellschaft“[94]), ihr Ziel ist das bonum commune, welches beim Aquinaten das in der Gemeinschaft verwirklichte Gut sittlicher Vervollkommnung bedeutet, in der modernen Gesellschaft hingegen Einheit in Gerechtigkeit darstellt.

3. In dieser neuen Gesellschaftsgerechtigkeit sind die drei Wesensmerkmale jeder Gerechtigkeit gegeben.

Sie ist erstens „ad alterum“[95]), mag es nun um das einzelne Gesellschaftsglied, eine gesellschaftliche Gruppe oder das gesellschaftliche Ganze gehen. Bedeutsam ist, daß „der andere“ zugleich in gesellschaftlicher Verbundenheit gesehen wird.

Sie erstreckt sich zweitens auf ein „debitum“, ein rechtlich Geschuldetes. Die klassische Lehre spricht vom debitum legale. Thomas meint jedoch hiermit nicht nur die Verpflichtung auf Grund eines Gesetzes und somit der legalen Gerechtigkeit, vielmehr erstreckt sich nach seiner Lehre jede wirkliche Gerechtigkeit auf ein debitum legale.[96]) Es könnte somit auch die Verpflichtung der justitia socialis als debitum legale bezeichnet werden. Um jegliche Gefahr eines Mißverständnisses auszuschalten und den eigenen Rechtscharakter dieses debitum zu kennzeichnen, könnte es vielleicht debitum sociale genannt werden. Die Sicherung dieses debitum durch die christliche caritas und somit die Versuche, die justitia socialis in einer engen Verbindung mit der christlichen Liebe zu sehen und sie als Einheit zweier Grundhaltungen, der Gerechtigkeit und der Liebe zu deuten, bergen die Gefahr in sich, das der Gerechtigkeit eigene debitum zu übersehen. Sie sind hingegen wertvoll, wenn sie die Beseelung der echten Gerechtigkeit durch die caritas als forma virtutum zum Ausdruck bringen wollen.

Jede echte Gerechtigkeit muß drittens die aequalitas wahren.[97]) Nach der klassischen Lehre ist die Bestimmung der Gleichheit am reinsten nur bei der justitia commutativa möglich, bei den beiden anderen nur annähernd. Am schwierigsten scheint es bei der justitia socialis. In welcher Weise soll etwa das Recht sozialer Gruppen konkret bestimmt werden? Um der Bestimmung dieses Rechtsanspruches willen scheint eine Gliederung der Gesellschaft höchst an-

---

[93]) Siehe Q. a. n. 76 sqq., n. 109, AAS 23 (1931) 202 sqq., 211.

[94]) Soziale Summe II, n. 2889.

[95]) S. th. II II q. 57 a. 1; q. 58 a. 2.

[96]) S. th. II II q. 80. Vgl. S. th. II II q. 108 a. 2 ad 1: „... recompensatio debiti legalis pertinent ad justitiam commutativam ...“

[97]) S. th. II II q. 57 a. 2: „... jus sive justum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum ...“

gemessen, da die Gliedgemeinschaften die Rechtsansprüche einigermaßen gerecht angeben und mit den Forderungen der anderen in Einklang bringen könnten.[98])

Wenn wir die bisherige Diskussion überschauen, so stellen wir zwar die Einmütigkeit aller Erklärer hinsichtlich des Zieles der Sozialgerechtigkeit, das Gemeinwohl, fest, jedoch herrscht keineswegs Übereinstimmung in der Fassung des konkreten Zieles, was nun das bonum commune fordert oder beinhaltet. Damit ist zugleich die so verschiedenartige Deutung des Tugendcharakters der justitia socialis gegeben. Die Unsicherheit hinsichtlich der Bestimmung des konkreten Zieles liegt jedoch durchaus in der Natur der Sache, denn die Forderungen der Sozialgerechtigkeit sind nach einem Wort Pius XII. „überall die gleichen in ihrer abstrakten Formulierung, ihre konkrete Form hängt freilich auch von den Umständen der Zeit, des Ortes und der Kultur ab".[99]) Sie hängen, wie wir deutend sagen können, von den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen ab, die ja gerade die Annahme einer eigenen Sozial- oder Gesellschaftsgerechtigkeit als berechtigt erscheinen lassen und fordern. Diese Sozialgerechtigkeit wird zwischen zwei Extremen stehen. Sie ist einerseits nicht die Legalgerechtigkeit der traditionellen Lehre, weder die Legalgerechtigkeit in ihrer umfassenden sittlichen Bedeutung, die sie bei Thomas auf Grund eines bestimmten, der Lehre zugrunde liegenden Gesellschaftsbildes besitzt, noch die Legalgerechtigkeit in der Bedeutung von Gesetzesgerechtigkeit und Gesetzesgehorsam, wie sie zumeist verstanden wird, da die ethische Schau des Aquinaten fremd geworden ist. Sie ist andererseits nicht eine Gerechtigkeit, die sich etwa auf alle natürlich-sittlichen Forderungen und Pflichten in den Gemeinschaften und in der Gesellschaft erstreckt, so daß auch die Pflichten in der Ehe und Familie als solche der sozialen Gerechtigkeit zu verstehen wären.[100]) Vielmehr werden nur jene natürlich-sittlichen Forderungen zu ihrem Bereich gehören, die sich aus der gerechten Erzielung und Sicherung des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Wohles ergeben und einer gesetzlichen Regelung nur schwer oder gar nicht zugänglich sind. Die Selbständigkeit als Tugend und die Begrenzung ihres Objektes auf das gesellschaftlich-wirtschaftliche Wohl scheinen durch die geschichtlichen Bedingtheiten, die zur Forderung der sozialen Gerechtigkeit geführt haben, durch die päpstlichen Lehräußerungen und durch die Klärung, die der Begriff der justitia socialis in der bisherigen Diskussion gefunden hat, nahegelegt und gefordert.

---

[98]) Vgl. Bruno Molitor, Warum Soziale Gerechtigkeit? Schriftenreihe d. Arbeitsgem. kath.-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland. XIV. Grundfragen der Sozialethik 2. Paderborn o. J. 29 f.: „Wenn mithin die Soziale Gerechtigkeit ihre gesellschaftsordnende Wirkung zeitigen soll, werden zwei Voraussetzungen je länger je mehr unerläßlich sein: ein den gegenwärtigen Sozialstrukturen entsprechender Aufbau von gesellschaftlichen Gliedgemeinschaften innerhalb des staatlich geeinten Volkes mit echten Kompetenzen (Leistungsgemeinschaftliche Ordnung) und eine Beschränkung der staatlichen Gesetzgebung auf Bereiche und Angelegenheiten, die der staatspolitischen Gestaltung fähig und bedürftig sind."

[99]) Soziale Summe 1, n. 2656 (Anspr. an die Teilnehmer des ersten Kongresses der Europäischen Union der Rechnungsführer v. 10. 10. 1953).

[100]) So bei Karl Grosam, Die soziale Gerechtigkeit im Sinne der Enzyklika Quadragesimo anno. In: Theol.-Prakt. Quartalschrift 91 (1938), 40—57, 258—271, 483—501. Siehe bes. 500 f.

Buchbesprechungen

Rengstorf, Karl Heinrich, *Die Auferstehung Jesu,* Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft. 2. erweiterte und ergänzte Auflage 1954. Witten-Ruhr (Luther-Verlag). 125 S. DM 4.80.

Mit Freude liest man diese schöne, theologisch tiefe und aus gläubigem Herzen geschriebene Büchlein, das, aus Vorlesungen bei einem Ferienkurs vor evangelischen Pfarrern und Religionslehrern herausgewachsen, 1952 in einer ersten und sehr bald schon vergriffenen Auflage erschien, nunmehr etwas erweitert, aber in der Anlage und im Anliegen unverändert wiederum herausgekommen ist. Schon die „Vorbemerkungen" (S. 9—13) lassen erkennen, daß der Verfasser die ntl Überlieferung sagen läßt, was sie sagen will, ohne sie, wie es leider nicht selten geschieht, von vornherein aus weltanschaulichen Voraussetzungen umzudeuten; daß er aber auch angesichts gewisser Richtungen, die vom historischen Jesus ziemlich absehen wollen, in Übereinstimmung mit der urchristlichen Überzeugung dem Historischen „grundlegende und wesenhafte Bedeutung für das urchristliche Kerygma" beilegt (S. 12). R. sieht die Gefahr mancher heutiger Bestrebungen in der evangelischen Theologie, daß „die Theologie ihres soteriologischen Grundansatzes verlustig geht und nur in der Form der Anthropologie vollziehbar wird" (S. 12). In einem ersten mehr die theologischen Aussagen betrachtenden Kapitel „Die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi innerhalb des urchristlichen Kerygmas" (S. 14—31) hebt V. mit Recht hervor, daß die Auferstehung Jesu nicht nur ein „Anhang" zum Kreuze ist, sondern die ntl Botschaft Kreuz und Auferstehung Jesu miteinander verbunden verkündet; „das Kreuz Jesu ist seinerseits Heilsgeschehen doch wiederum nur dadurch, daß Jesus der von den Toten Auferstandene ist" (S. 19). Lichtvoll arbeitet der V. anhand des NTs nach den verschiedenen Seiten hin heraus, was die Auferstehung Jesu bedeutet: sie ist ein „Schritt auf das Ziel hin, dem alles Handeln Gottes durch die Zeiten hin dient, auf die Offenbarung seiner göttlichen Herrschaft" (S. 26). „Mit der Auferstehung Jesu von den Toten (beginnt) für das ntl Kerygma die öffentliche Machtübernahme Gottes" (ebd.). Die Auferstehung Jesu ist ja eigentlich, wie es oftmals im NT heißt, Auferweckung Jesu und somit Tat Gottes an Jesus (S. 32 u. ö.). Im nächsten mehr die Überlieferung untersuchenden Kapitel „Der kerygmatische Charakter der Auferstehung Jesu" (S. 32—56) wird gezeigt, wie gut diese Botschaft fundiert ist. Die Jünger waren nach dem Tode Jesu nicht für einen Glauben an seine Auferstehung prädisponiert (S. 32). Mit Recht legt V. großes Gewicht auf 1 Kor 15, 3ff, wo Paulus eine der ältesten erhaltenen urchristlichen Überlieferungen aufnimmt und damit die Auferstehung Jesu als gesicherte Tatsache erweisen will (S. 37ff). Gegen die (neuerdings wieder von Emanuel Hirsch und Rudolf Bultmann aufgenommene) Visionshypothese weist V. auf das ὤφθη [1 Kor 15, 4ff] hin, das (als passivische Aussage für eine Handlung Gottes, welche Redeweise aus dem gleichzeitigen Judentum und aus dem NT [vgl. Mt 6, 9f] bekannt ist) zum Ausdruck bringe, daß Gott die Jünger den Auferstandenen sehen ließ, nicht sie selbst nur Visionen gehabt hätten (S. 45ff), sowie auf das leere Grab, wovon schon die älteste Überlieferung berichtet (S. 46). V. warnt vor den Folgen für die Trinitäts- und Sakramentenlehre, wenn man die Auferstehung Jesu nicht mehr ganz ernst im ntl Sinne nimmt (S. 54 Anm. 67). Er steht auch nicht an zu bekennen: „Der Verzicht auf dieses ἤγέρθη macht Entstehung und Geschichte der ältesten Gemeinde zu einem unlösbaren Rätsel" (S. 56). In einem dritten in etwa auf die Frage des Auferstehungsleibes eingehenden Kapitel „Der kerygmatische Sinn der Auferstehung Jesu" (S. 57 bis 90) legt V. u. a. dar, daß Paulus das, was er 1 Kor 15 über den Auferstehungsleib schreibt, dem Osterkerygma entnommen hat (S. 63ff). Eine Auferstehungshoffnung war auch im Judentum da; aber die ntl Verkündigung hat nicht einfach die jüdische Erwartung, die eine Wiederherstellung irdischer Verhältnisse nur ohne Vergänglichkeit ersehnte, übernommen, sondern erwartet eine andere als die irdische Leiblichkeit (S. 69). In einer „Zusammenfassung (S. 91f) hebt V. noch einmal hervor, daß für das urchristliche Kerygma der Glaube an Gott den Glauben an den von Gott von den Toten erweckten Jesus von Nazareth zur Voraussetzung hat; der Glaube an Gott und der Glaube an den Hl. Geist haben im Glauben an den auferstandenen Christus

ihre Mitte und ihren Zusammenhang. Gleichsam als Anhang folgen fünf Exkurse; zuerst „Zum Sprachgebrauch von ὤφθη im Osterkerygma" (S. 93—100), wo V. seine Ausdeutung des ὤφθη im Sinne einer Sichtbarwerdung des leiblich Auferstandenen im Gegensatz zu einer bloßen Vision noch näherhin unterbaut; sodann „Traditionelle Elemente in 1. Kor 15" (S. 101—5), wo V. zu erweisen sucht, daß Paulus das, was er aus der Überlieferung über den Auferstehungsleib Jesu weiß, auf die Leiblichkeit der in Christus Entschlafenen bei ihrer Auferweckung anwendet; ferner „Zum Begriff des Zeugen im Osterkerygma" (S. 106—14), wo der Zeuge vom Apostel abgehoben wird, insofern dieser durch seine Missionsaufgabe bestimmt ist, jener durch ein mehr apologetisches Moment, nämlich durch das von Gott ihm verliehene Vermögen, die Schrift christologisch zu deuten (vgl. Lk 24, 32. 45), was zum bloßen Schauen des Auferstandenen hinzukommt, so daß er auch Zeuge für das Wirken Jesu von der Taufe bis zum Kreuze wird. Im vierten Exkurs „Österliche Züge im Jesusbild der Synoptiker" (S. 115—21) setzt sich V. mit den mitunter vorgebrachten Hypothesen auseinander, daß die Berichte über die Verklärung Jesu, sein Wandeln auf dem See, die Stillung des Sturmes und die wunderbaren Speisungen ursprünglich Ostergeschichten gewesen wären. Der letzte Exkurs „Osterkerygma und Kirchenbewußtsein" (S. 122—5) hebt noch einmal hervor, wie die urchristliche Kirche sich auf Jesus als den Auferstandenen bezogen wußte.

Wenn auch das Buch, wie es von seinem V. nicht anders zu erwarten ist, in solider Exegese geschrieben ist, so verträgt doch manche These noch eine nähere Untersuchung, z. B. (angesichts Apk 11, 19; 12, 1. 3) die Deutung des ὤφθη. Kann man (in Auslegung von Phil 3, 21) wirklich sagen: „So gewiß nämlich jeder Mensch und Christ seinen eigenen sterblichen Leib hat und daher auch seinen eigenen Tod sterben muß, so gewiß gibt es doch nur einen einzigen Auferstehungsleib" (S. 63). Offenbar ist dies nur etwas unglücklich ausgedrückt, will aber nicht eine individuelle Auferstehung ausschließen. Statt Meißner (S. 70 Anm. 46) muß es heißen Mußner, wie auch die Christin Apg 9, 36. 40 nicht Tabea (S. 71), sondern Tabitha heißt. V. hält es für möglich, daß die Acker- und Saatgleichnisse der Synoptiker zusammengehören mit Joh 12, 23f und ursprünglich wohl auf Jesus selbst gingen, der um seinen Tod und seine Auferstehung wußte (S. 75f). Daß die Urkirche wohl geistliche Autorität, aber gar keinen Ansatz zu einer hierarchischen Ordnung kenne, auch nicht Mt 16, 19 neben 18, 18, wie der V. (S. 124) schreibt, erscheint mir wegen der hier und anderwärts im NT zum Ausdruck kommenden Sonderstellung des Petrus gegenüber den anderen Aposteln, auch wenn man sie keineswegs überschätzt, nicht richtig (vgl. A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und der Erfüllung, in dieser Zeitschrift 5, 1954, 1—47); bildet übrigens die Stufung in Apostel, Presbyter und Diakone, wie sie auch für Jerusalem bezeugt ist, nicht ebenfalls Ansätze zu einer gewissen hierarchischen Ordnung?

Freising — Johann Michl

Rudolph, Wilhelm, *Esra und Nehemia samt 3. Esra* (Handbuch zum A. T., hrsg. von O. Eissfeldt. Erste Reihe Bd. 20. Tübingen (Verlag Mohr) 1949, 220 S., geb. 18.— DM.

Derselbe, *Chronikbücher* (Handbuch zum A. T. Erste Reihe Bd. 21), Tübingen (Verlag Mohr) 1955, 339 S., geb. 27.40 DM.

Die beiden Kommentare von R. (Esr.-Neh. leider verspätet für die Besprechung) verdienen alle Anerkennung. Die einführenden Bemerkungen über Name und Stellung im Kanon, über Text, über die Darstellung, über die Quellen, über die Abfassungszeit, über die Theologie, über die Glaubwürdigkeit vermitteln die notwendigen Kenntnisse in eingehender Weise. Besonders wertvoll ist, daß auch das 3. apokryphe Esrabuch einbezogen wurde (namentlich für die Textgestaltung). in der Einleitung ist (S. IV—XIX) ausführlich über das große Sonderstück 3 Esra 3, 1—5, 6 „Der Wettstreit der drei Leibwächter des Darius" in literar- und textkritischer Hinsicht gehandelt, und es ist als Anhang (S. 216—219) übersetzt. Mit Laqueur sieht R. in ihm eine „namenlose, freischwebende Erzählung" heidnisch-griechischen Ursprungs, deren Ursprache griechisch war.

Esr.-Neh. und Chron. sind nach R. ein einheitliches Werk des Chronisten, der um 400 oder wenig später anzusetzen ist. Das ganze Werk zeigt eine schöne Geschlossenheit: in der Chron. ist dargestellt, „wie das große Werk Davids durch die Sünde Israels zugrundegegangen ist", in Esr.-Neh. wird erzählt, wie durch drei Akte „das neue Gottesvolk geschaffen wird, wie es nach Gottes Willen sein soll: eine Gemeinde, in eifrigem Kult um ihren Tempel geschart, hinter sicheren Mauern dem Tun des göttlichen Gesetzes hingegeben und innerlich von allen fremden Wesen geschieden" (Esr.-Neh. S. XXII. XXIII).

Die Frage der Glaubwürdigkeit des Chronisten beantwortet R. in symphathischer Mittelstellung: man darf nicht (in Abhängigkeit von Wellhausen) alle Mitteilungen des Chronisten, die nicht durch parallele Stücke

gedeckt sind, in Bausch und Bogen verwerfen, sondern muß zugeben, daß der Chronist glaubwürdig ist, wenn er auch „ohne Zweifel schematisiert und damit den geschichtlichen Tatbestand nicht selten verzeichnet" (Chron. S. XVII). Gern stimmt man auch R. zu, wenn er über die Riesenzahlen sagt: „Es ist verlorene Liebesmühe, den Nachweis ihrer Richtigkeit oder Wahrscheinlichkeit zu versuchen. Zahlen sind nun einmal im ganzen Orient, aber auch bei griechischen und römischen Historikern, ein höchst unsicherer Faktor . . ." (Chron. S. XVIII).

Die schwierige, kaum zur vollen Zufriedenheit lösbare historische Folge in Esr.-Neh. stellt R. so dar:

1. 538—515. Edikt des Cyrus. Reise des Scheschbazar nach Jerusalem mit den Tempelgeräten. Rückkehr der Juden in verschiedenen Zügen; den ersten führt Serubabel. Tempelbau 520-515.
2. 515—445. Hintertreibung der Samarier, die Stadt zu befestigen.
3. 445—433. Nehemia reist nach Jerusalem und baut die Mauer auf; er ist 12 Jahre als Statthalter im Amt.
4. Nach 433 wirkt Esra ein Jahr in Jerusalem und führt das Gesetz ein.
5. Um 430 ist Nehemia wieder in Jerusalem und verschafft dem von Esra eingeführten Gesetz Achtung (Esr.-Neh. S. XXVI f.).

R. setzt also Nehemia vor Esra an und bringt für die Auffassung S. 69—71 eine Reihe von Gründen.

Der überlieferte hebr. Text der Bücher Esr.-Neh. und Chron. stellt an den Bearbeiter besondere Anforderungen, da die zahlreichen Eigennamen häufig in entstellter Form vorliegen und auch die alten Übersetzungen oftmals nicht weiterhelfen. Mit größter Sorgfalt hat R. seinen Text gestaltet und dabei ausführlich auch das Zeugnis der alten Übersetzungen gehört.

Die Übersetzung ist zuverlässig. Auf weite Strecken hin macht sie ja dem Herausgeber eines Kommentars wenig Freude, da sie nur in der Transkription der oftmals schwierigen Eigennamen besteht.

Die Erklärung hält sich streng an den kritisch gewonnenen Text, ist frei von wilden Ausdeutungen und bringt lesenswerte Stücke zu den einzelnen Stellen wie zu größeren Abschnitten. Es sei nur verwiesen auf die Kennzeichnung der beiden Hauptgestalten Esra und Nehemia (S. 170 f. und S. 213—216), sowie in den Chronikbüchern auf die Abschnitte „Das Davidbild des Chronisten" (S. 194) und „Rückblick auf Salomo" (S. 225).

Es ist verständlich, daß bei der Fülle der Ausführungen, namentlich auch bei den textkritischen Darlegungen, vieles unsicher bleibt und nicht immer befriedigt. R. selbst hat oftmals ein Fragezeichen gesetzt, und jeder, der die Kommentare durchsieht, wird an den Rand manche Fragezeichen setzen.

Zu Esr.-Neh. Esr. 7, 3 (S. 66). Wenn schon eine Wiedergabe von Merajot versucht wird, dann besser „Widerpart" als „Trotzkopf". — S. 103 (und S. 214 oben). Aus Neh, 2, 6 und 1, 11 kann man nicht herauslesen, daß Nehemia Eunuche war. Nach 2, 6 kommt Nehemia nicht „mit Haremsdamen in Berührung", sondern mit der „Königin" (so übersetzt R. selbst) in Gegenwart des Königs, und die griech. Lesart 1, 11 in B-S V (auch Origenes, siehe Rahlfs) ist innergriechische Variante, die aber nicht auf hellenistische Juden, sondern erst auf christliche Schreiber zurückgeht, ohne eine alte Tradition widerzuspiegeln. — S. 103 unten. Die Wendung Neh. 1, 3 „Die Mauer Jerusalems ist zerstört und ihre Tore sind mit Feuer verbrannt" ist geprägt und kehrt auch 2, 3, 2, 17 (vgl. 2, 13) 4, 23 wieder; sie bezieht sich sicher auf die Katastrophe von 587. Esr. 4, 8 ff. läßt nicht darauf schließen, daß die Mauern wieder eingerissen wurden; es wird nur berichtet, daß der Mauerbau eingestellt, nicht zerstört wurde. Wäre dies geschehen, dann würde es sicher ausdrücklich gesagt sein. Somit ist Neh. 1, 3 zu übersetzen und zu interpretieren: „. . . liegt doch (immer noch) die Mauer . . ." — S. 106 zu Neh. 2, 1. Die Streichung der Negation (siehe BH³) ergibt den besten Sinn; daß sie „textkritisch nicht erlaubt sei", kann man nicht sagen. Die Negation ist oft eingeschoben oder gestrichen worden, namentlich in LXX, aber auch in M, wenn es der Kontext zu fordern schien. — S. 148 f. ist im Anschluß an Schaeder richtig der umstrittene Ausdruck *meparesch* erklärt; es ist aber doch fraglich, ob man Neh. 8, 8 übersetzen darf „indem sie vom Blatt weg übersetzen". — S. 154 zu Neh. 9, 7. Es ist anerkennenswert, daß R. hier (wie auch sonst oft, was man in anderen Kommentaren selten findet) die Vulgata zu Wort kommen läßt. Aber es wäre dem Leser gedient, wenn er auch erfahren hätte, warum hier Vulg. ignis übersetzt. Bei Stummer, Einführung in die lat. Bibel S. 108, kann man es nachlesen. — S. 162 zu Neh 9, 25. Besser ist die Wiedergabe „an deinen reichen Gütern" (ebenso 9, 35); die Verba verlangen ein Konkretum.

Zu Chron, S. 35 Anm. 1. Der Name „Mirjam" ist doch eher ägyptisch; die Deutung von Bardenhewer ist jedenfalls abzulehnen. — S. 218 zu II 8, 8. Die bekannte Formel „bis auf diesen Tag" („bis zum heutigen Tag") ist hier frei übersetzt „wie es bis zu

diesem Tage der Fall ist", ähnlich II 10, 1 „daran hat sich bis heute nichts geändert". Warum nicht wörtlich wie an den übrigen Stellen I 4, 41 43, 5, 26 u. ö.? —

Oftmals ist die LXX zitiert, auch dann, wenn ihre Lesart nichts für den Urtext besagt. Häufig hat R. wertvolle textkritische Bemerkungen gemacht; auch manche Textbesserungen sind vorgeschlagen. Hier wäre es erwünscht gewesen, wenn eigens angegeben worden wäre, welche Konjekturen von R. selbst stammen und welche er von früheren Kritikern (z. B. von Rahlfs) übernommen hat. Manche schon von Rahlfs als sekundär in den Apparat verwiesene Lesarten könnten ruhig unerwähnt bleiben, z. B. Chron. II 14, 6 (S. 240) die sekundäre B-Lesart oder II 36, 26 Anm. a (S. 332); an der letzten Stelle liegt übrigens ein Versehen vor: in v. 27 (nicht v. 26) steht die sekundäre A-Lesart, siehe Rahlfs. — S. 134 zu I 18, 8: LXX = 2 Sam. 8, 8 M (nicht mibchar). — S. 220 zu II 10, 4. Unnötig steht die Dublette „nun du" von 1 Reg. 12, 4 (richtig v. 10 in M, nicht in LXX) im Text von R.; richtig ist „du aber" wie v. 10, vgl. „ich aber" v. 11. 14. — S. 230 zu II 10, 19. „daher die starke Änderung in G?". Das Fragezeichen ist nur zu berechtigt. LXX kannte sicher die Bedeutung des Eigennamens nicht; nur B hat die stark verderbte Form.

Würzburg Joseph Ziegler

Mowinckel, Sigmund, *Religion und Kultus*, (Berechtigte Übersetzung aus dem Norwegischen von Albrecht Schauer). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1953, 164 S.

Der Altmeister der norwegischen Exegese gibt in seinem Buch eine Zusammenschau seiner Thesen über Religion und Kultus, die er in seinen wertvollen Veröffentlichungen, namentlich in seinen bekannten Psalmen-Studien bereits vorgelegt hat, wenigstens so weit sie das AT betreffen. Die religionsgeschichtlichen Darbietungen fußen auf den Arbeiten von Pedersen, Söderblom und hauptsächlich van der Leeuw, dessen „Einführung in die Phänomenologie der Religion" 1925 und „Phänomenologie der Religion" 1933 am häufigsten zitiert sind.

Eine Fülle von Material ist dem Leser geboten, wie die Titel der einzelnen Abschnitte zeigen: Die drei Erscheinungsformen der Religion, Was ist Kultus?, Das magische Weltbild, Magie und Religion, Das Heilige, Die heiligen Mächte, Die Gemeinschaft, Die festen Ordnungen, Das Ziel des Kultus, Der Kreislauf, Das schaffende Drama, Unreinheit, Sünde, Reinigung, Prophetie und Mystik, Der Kultmythus, Die kultischen Handlungen, Die kultischen Worte, Das Gebet und der Psalm, Kultus und Moral, Das religiöse Erlebnis, Das Problem des Ursprungs der Religion.

Zu allen Fragen weiß der Verf. Wichtiges und oftmals Entscheidendes zu sagen. So S. 15: „Magie hat an und für sich gar nichts mit der Religion zu tun, weder als Vorstadium, noch als Entartung"; S. 16: „Für das alte Israel war es selbstverständlich, daß auch ‚Geist' ein feiner Stoff war, nur viel feiner und ‚machtvoller' als ‚Fleisch' " (wichtig für die Engeldeutung Gen. 6, 1—4); S. 49: „Von diesem Gesichtspunkt (nämlich Gemeinschaft) aus ist die treffendste Bestimmung von Wesen und Inhalt des Kultus in Jesu Wort gegeben: ‚Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen' ".

Es darf nicht wundernehmen, das M. das Kultische überbetont. So sind nach M. die Begriffe „dienen" (‘ābad) oder „Gott suchen" vom Kultus geprägt. Selbstverständlich tritt auch M. für das „Thronbesteigungsfest" Jahwes ein und verteidigte sich tapfer gegen die Leugner in der Anm. 222. Überscharf wird der Kultus als Hintergrund der Psalmen gezeichnet: „Der ‚Psalter' in der Bibel hängt engstens mit dem Kultus zusammen, nicht nur in dem Sinne, daß die einzelnen Psalmenformen ursprünglich aus dem Kultus hervorgegangen sind, sondern auch so, daß nahezu alle die überlieferten Psalmen wirkliche Kultpsalmen sind, für den Kultus gedichtet und im Kultus verwandt" (S. 117).

Die Lektüre des Buches ist für jeden Exegeten sehr nützlich, weil die Kenntnis der religionsgeschichtlichen Ebene unerläßlich für das Verständnis der atl. Religion ist. Zugleich zeigt sich so auch, daß die Religion Israels eine „Eigenprägung" erfahren hat wie M. selbst sagt (S. 73, vgl. S. 77). Manche Ausführungen werden besonders in kath. Lesern frohen Widerhall finden, weil hier (unabsichtlich) gezeigt wird, daß unser Kult eine feste biblische Grundlage hat, während auf der anderen Seite doch verschiedene Gemüter bewegt werden, wie M. beim Rückblick schreibt: „Viel von dem, was in diesem Buche über den Kultus gesagt ist, mag einem modernen Protestanten fremdartig erscheinen ..." (S. 136).

Würzburg J. Ziegler

Bücher für die praktische Theologie

Die Amtshandlungen der Kirche

von Günther Dehn

117 Seiten, kart. DM 5.40

„Was diese Arbeit besonders wertvoll macht, ist der ernsthafte Versuch, die Amtshandlungen in eine theologische Sicht hineinzustellen und nach ihrer biblisch-dogmatischen Begründung zu fragen. Dabei fallen auf Grund neuerer theologischer Erkenntnisse wichtige Entscheidungen über ihren Sinn und Vollzug.
Dieses Buch ist ein Ruf zur Neubesinnung für alle jene, die durch die dauernde Ausübung der Amtshandlungen in der Gefahr stehen, sie als Routinier zu vollziehen."

Reformierte Kirchenzeitung

Die Taufe im Neuen Testament

von Johannes Schneider

80 Seiten, kart. DM 4.80

„Die Arbeit berührt angenehm durch ihr maßvolles Urteil, das einzig und allein durch die Exegese bestimmt wird, und die schlichte klare Darstellung der Taufgedanken, die in ihrer Mannigfaltigkeit aufgezeigt und doch auf gewisse Grundlinien zurückgeführt werden."

Münchner Theologische Zeitschrift

Apostolat und Predigtamt

von Karl Heinrich Rengstorf

2. Auflage, 85 Seiten, kart. DM 4.80

„Daß für diese Schrift eine zweite Auflage nötig wurde, spricht für die Bedeutung ihrer Fragestellung wie für die Gründlichkeit ihrer Antwort. Auch der Dorfpfarrer kommt nicht um die jederzeit sich wiederholende Frage herum, in welcher Vollmacht er seines Predigtamtes waltet."

Kirche im Dorf

W. KOHLHAMMER VERLAG

GREGORIANUM

Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae

Das „GREGORIANUM"

ist eine Zeitschrift, die seit 1920 von den Professoren der gregorianischen Universität herausgegeben wird. Sie behandelt die aktuellen theologischen Probleme der Gegenwart; auf philosophischem Gebiet führt sie die „philosophia perennis" weiter, ohne die anderen Systeme außer Acht zu lassen. Es erscheinen vier Hefte im Jahr mit Artikeln, Beiträgen, bibliographisch kritischen Übersichten und zahlreichen Buchbesprechungen.

Das „Gregorianum" ist mit seinen in den fünf Weltsprachen verfaßten Artikeln eines der großen internationalen Organe des katholischen Denkens, ein wertvolles Arbeitsmittel für Professoren und Studierende katholischer Theologie und Philosophie

INHALT:

Articoli:

P. Hoenen S. I.,	**De simultaneitate in relatione reali praedicamentali**
A. Orbe S. I.,	**Una variante heterodoxa de Eph. 3, 5.**
G. D. Gordini,	**Origine e svilupo del monachesimo a Roma.**

Note:

J. Beumer S. I.,	**Die Kritik des Johannes von Neapel O. P. an der Subaltesnationslehre des hl. Thomas von Aquin.**
P. Droulers S. I.,	**La signification de la crise religieuse des temps noveaux.**
F. Selvaggi S. I.,	**Filosofia perenne e pensiero moderno al IV Congresso Tomistico Internazionale.**

Rassegne:

G. Jarlot S. I.,	**Trois études sur le Marxisme.**
V. Marcozzi S. I.,	**Recenti accertamenti della Paleantropologia.**

Recensiones

Jahresabonnement: DM 17.—, Heftpreis DM 6.40

KARL ZINK-VERLAG · MÜNCHEN